FRANCESCO DE SARLO

SAGGI

DI

FILOSOFIA

VOLUME I

La Vecchia e la Nuova Frenologia. — La nozione di "Legge". — L'origine delle tendenze immorali. — Il senso muscolare. — L'obbietto della Psicologia fisiologica. — La filosofia dell'attività: F. Paulsen.

TORINO
CARLO CLAUSEN

1896

Digitized by Google

Phil 4225. 2. 31

HARVARD COLLEGE LIBRARY
JACKSON FUND
Jan 11, 1927
(2 vol)

OC

Roma, Tipografia di G. Balbi — Via Mercede, 28-29.

Digitized by Google

La vecchia e la nuova Frenologia

Fatto psichico e fatto fisiologico o fisico sono denominazioni esatte, precise e intelligibili, meglio che le parole *spirito* e *corpo*, le quali, come già ebbe a notare il Renouvier, peccano per la loro indeterminatezza e presuppongono già un'opinione formata sulla natura del sostrato dei fatti psichici e di quelli fisiologici. La distinzione tra detti fatti porta con sè la ricerca della relazione esistente tra loro: nè può essere altrimenti, data l'intima connessione di entrambi. Non deve quindi far meraviglia se da vari punti di vista, sia stata indagata tale relazione e mentre dapprima si fissò l'attenzione sull'azione che lo spirito in genere può esercitare sul corpo preso nel suo insieme e viceversa questo su quello, negli ultimi tempi in seguito al progresso delle scienze positive e della critica della conoscenza si è badato massimamente alla relazione tra singoli fatti psichici e determinati fatti e processi fisici (1).

In ogni modo la relazione esistente tra l'anima e il corpo può formare oggetto d'indagine da due diversi

(1) Chi voglia avere un esatto, comunque riassuntivo, ragguaglio delle varie maniere con cui successivamente è stato considerato dai filosofi, il rapporto tra spirito e corpo, può consultare il volume del Bain *L'esprit et le corps*. Paris, Germer et Baillière 1880 (da pag. 144 a pag. 203).

Digitized by Google

punti di vista: 1° Si può considerare il rapporto esistente tra determinati stati di tutto il corpo coi suoi vari organi e dati fatti psichici, si può in altri termini considerare l'azione che il fisico esercita sul morale e viceversa il morale sul fisico: esempi di tale trattazione ci vengono forniti dai classici lavori del Cabanis e dell'Hack Tuke; 2° si può limitare l'indagine al rapporto esistente tra il fatto psichico e la corrispondente variazione dell'organo rivelato dall'esperienza in precipua connessione colla psiche (sistema nervoso). La prima indagine non ha interesse particolare e decisivo per la soluzione del problema filosofico concernente la natura dello spirito: ed infatti l'azione reciproca, come si dice, tra fisico e morale non è negata da nessuno in tesi generale, comunque possa essere variamente interpretata, ed aggiungeremo che le descrizioni che di quella possediamo sono pressochè complete e definitive. Per l'opposto la seconda indagine riguardante il rapporto tra sistema nervoso e fatti spirituali non solo costituisce un elemento importante per poter risolvere il problema capitale della psicologia che è quello della natura e del modo di esplicarsi dell'attività spirituale, ma è causa delle maggiori discrepanze tra i vari filosofi. È nostro intento di fermarci appunto su questa seconda indagine per vedere se nello stato attuale della fisiologia e della psicologia sia possibile venire ad una soluzione definitiva e razionale.

Bisogna risalire al secolo XVII per trovare le prime indagini fatte allo scopo di cogliere il rapporto esistente tra il cervello e l'anima: e ciò si comprende di leggieri, se si pone mente al risveglio delle scienze naturali ca-

Digitized by Google

ratteristico di quel tempo: già il sistema copernicano aveva portato una trasformazione nelle idee generali riflettenti l'universo; la meccanica aveva ricevuto da Galilei una base solida, donde la tendenza a ridurre i fenomeni fisici a fenomeni meccanici; e Harvey colla scoverta della circolazione sanguigna aveva presentato il principale motore della vita, il cuore, come una pompa aspirante e premente. Non è quindi a far meraviglia se agli occhi di Cartesio, il quale cercò di formare un sistema completo delle cognizioni naturali del suo tempo, la natura si sia presentata sotto l'aspetto meccanico, il corpo animale come una macchina naturale e il cervello come un congegno atto a contenere in un dato punto l'anima di natura semplice ed inestesa (1).

(1) Non bisogna però credere che prima del XVII secolo non fosse stata messa in alcun modo in chiaro la connessione esistente tra il cervello e l'anima: non poteva non fermare l'attenzione di chiunque il fatto per sè ovvio che animali ed uomini, dopo aver ricevuto una lesione al cervello, mostrano un mutamento notevole nelle loro condizioni psichiche. — C'è stato chi è arrivato a Democrito, Eraclito, Areteo, Ippocrate, ecc., i quali avrebbero fissato in astratto che ad ogni manifestazione e modificazione della natura corrispondesse una particolare organizzazione cerebrale. — Aristotele nel confrontare la intelligenza dell'uomo con quella degli animali, vedendo nell'uomo la testa più piccola che negli altri animali, ne inferì che fra gli uomini la intelligenza è in ragione del minor volume del capo. — Gregorio Nisseno faceva il seguente paragone del cervello umano: « È una città, in cui tante strade di andata e ritorno pegli abitanti non fanno confusione, perchè ciascuna ha il suo punto di partenza e di arrivo determinato ». È un antichissimo accenno alla divisione delle funzioni. — Ma le prime ricerche sperimentali che si conosca essersi fatte sul cervello umano, sono di Galeno, il quale disse che la forma del cerebro era quale conviene, e quale sarebbe se, prendendo una palla di cera in forma rotonda perfetta, la si premesse leggermente ai lati per modo che restasse la fronte e la calotta con un po' di gobba. In conseguenza colui

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

FRANCESCO DE SARLO

SAGGI

DI

FILOSOFIA

VOLUME I

La Vecchia e la Nuova Frenologia. — La nozione di "Legge". — L'origine delle tendenze immorali. — Il senso muscolare. — L'obbietto della Psicologia fisiologica. — La filosofia dell'attività: F. Paulsen.

TORINO
CARLO CLAUSEN

1896

Digitized by Google

Phil 4225.2.31

HARVARD COLLEGE LIBRARY
JACKSON FUND
Jan 11, 1927
(2 vol)

Roma, Tipografia di G. Balbi. — Via Mercede, 28-29.

Digitized by Google

La vecchia e la nuova Frenologia

Fatto psichico e fatto fisiologico o fisico sono denominazioni esatte, precise e intelligibili, meglio che le parole *spirito* e *corpo*, le quali, come già ebbe a notare il Renouvier, peccano per la loro indeterminatezza e presuppongono già un'opinione formata sulla natura del sostrato dei fatti psichici e di quelli fisiologici. La distinzione tra detti fatti porta con sè la ricerca della relazione esistente tra loro: nè può essere altrimenti, data l'intima connessione di entrambi. Non deve quindi far meraviglia se da vari punti di vista, sia stata indagata tale relazione e mentre dapprima si fissò l'attenzione sull'azione che lo spirito in genere può esercitare sul corpo preso nel suo insieme e viceversa questo su quello, negli ultimi tempi in seguito al progresso delle scienze positive e della critica della conoscenza si è badato massimamente alla relazione tra singoli fatti psichici e determinati fatti e processi fisici (1).

In ogni modo la relazione esistente tra l'anima e il corpo può formare oggetto d'indagine da due diversi

(1) Chi voglia avere un esatto, comunque riassuntivo, ragguaglio delle varie maniere con cui successivamente è stato considerato dai filosofi, il rapporto tra spirito e corpo, può consultare il volume del Bain *L'esprit et le corps*. Paris, Germer et Baillière 1880 (da pag. 144 a pag. 203).

Digitized by Google

punti di vista: 1° Si può considerare il rapporto esistente tra determinati stati di tutto il corpo coi suoi vari organi e dati fatti psichici, si può in altri termini considerare l'azione che il fisico esercita sul morale e viceversa il morale sul fisico: esempi di tale trattazione ci vengono forniti dai classici lavori del Cabanis e dell'Hack Tuke; 2° si può limitare l'indagine al rapporto esistente tra il fatto psichico e la corrispondente variazione dell'organo rivelato dall'esperienza in precipua connessione colla psiche (sistema nervoso). La prima indagine non ha interesse particolare e decisivo per la soluzione del problema filosofico concernente la natura dello spirito: ed infatti l'azione reciproca, come si dice, tra fisico e morale non è negata da nessuno in tesi generale, comunque possa essere variamente interpretata, ed aggiungeremo che le descrizioni che di quella possediamo sono pressochè complete e definitive. Per l'opposto la seconda indagine riguardante il rapporto tra sistema nervoso e fatti spirituali non solo costituisce un elemento importante per poter risolvere il problema capitale della psicologia che è quello della natura e del modo di esplicarsi dell'attività spirituale, ma è causa delle maggiori discrepanze tra i vari filosofi. È nostro intento di fermarci appunto su questa seconda indagine per vedere se nello stato attuale della fisiologia e della psicologia sia possibile venire ad una soluzione definitiva e razionale.

Bisogna risalire al secolo XVII per trovare le prime indagini fatte allo scopo di cogliere il rapporto esistente tra il cervello e l'anima: e ciò si comprende di leggieri, se si pone mente al risveglio delle scienze naturali ca-

Digitized by Google

ratteristico di quel tempo: già il sistema copernicano aveva portato una trasformazione nelle idee generali riflettenti l'universo; la meccanica aveva ricevuto da Galilei una base solida, donde la tendenza a ridurre i fenomeni fisici a fenomeni meccanici; e Harvey colla scoverta della circolazione sanguigna aveva presentato il principale motore della vita, il cuore, come una pompa aspirante e premente. Non è quindi a far meraviglia se agli occhi di Cartesio, il quale cercò di formare un sistema completo delle cognizioni naturali del suo tempo, la natura si sia presentata sotto l'aspetto meccanico, il corpo animale come una macchina naturale e il cervello come un congegno atto a contenere in un dato punto l'anima di natura semplice ed inestesa (1).

(1) Non bisogna però credere che prima del XVII secolo non fosse stata messa in alcun modo in chiaro la connessione esistente tra il cervello e l'anima: non poteva non fermare l'attenzione di chiunque il fatto per sè ovvio che animali ed uomini, dopo aver ricevuto una lesione al cervello, mostrano un mutamento notevole nelle loro condizioni psichiche. — C'è stato chi è arrivato a Democrito, Eraclito, Areteo, Ippocrate, ecc., i quali avrebbero fissato in astratto che ad ogni manifestazione e modificazione della natura corrispondesse una particolare organizzazione cerebrale. — Aristotele nel confrontare la intelligenza dell'uomo con quella degli animali, vedendo nell'uomo la testa più piccola che negli altri animali, ne inferì che fra gli uomini la intelligenza è in ragione del minor volume del capo. — Gregorio Nisseno faceva il seguente paragone del cervello umano: « È una città, in cui tante strade di andata e ritorno pegli abitanti non fanno confusione, perchè ciascuna ha il suo punto di partenza e di arrivo determinato ». È un antichissimo accenno alla divisione delle funzioni. — Ma le prime ricerche sperimentali che si conosca essersi fatte sul cervello umano, sono di Galeno, il quale disse che la forma del cerebro era quale conviene, e quale sarebbe se, prendendo una palla di cera in forma rotonda perfetta, la si premesse leggermente ai lati per modo che restasse la fronte e la calotta con un po' di gobba. In conseguenza colui

Digitized by Google

Descartes ammise adunque che nel cervello si congiungevano tutti i nervi sensoriali e motori; le impressioni e le eccitazioni, secondo lui, si riducevano a moti di un certo fluido contenuto nei nervi — spiriti nervosi o vitali

che presentasse la fronte *molto piana* e la calotta piatta non avrebbe il cervello di quella figura che si richiede per l'*ingegno* e l'*abilità*. Del resto anche gli antichi sapienti avevano determinato alcuni tipi di testa in ordine al carattere ed al grado d'intelligenza ed è notevole che le parti anteriori furono sempre credute le più significative. Ciò che fa più stupire si è che anche gli antichi istituirono un metodo ed un'arte *per misurare la capacità del cranio* allo scopo di rendersi conto dell'umana intelligenza. Essi calcavano i profili, quindi li paragonavano fra loro (metodo attribuito da Plinio a Cinone Cleones). — L'*organografia* degl'Italiani del Medio Evo colla rispettiva *Tavola* che è di mille anni anteriore alla sua comparsa, è reputata figlia primaria della filosofia Platonica, ed uscì dalle scuole di Alessandria. Alle *fibre* dei frenologi posteriori corrisposero le *cellule* degli antichi peripatetici. La celebre *Tavola* fu nel V secolo accettata e studiata da Nemesio, primo vescovo di Emessa, sotto il regno di Teodosio, e nel secolo seguente da Protospatario, filosofo greco. Poi trasmigrò fra gli arabi, donde arricchita, venne fra noi. Quindi passò nelle scuole di Ratisbona, di Strasburgo e Parigi, studiata e commentata dal vescovo di Colonia Alberto Magno, il quale pose nel ventricolo posteriore anche il *potere loco motivo*. E il suo gran discepolo S. Tommaso, quantunque avesse ardito di spezzare l'*Androgine* del suo maestro, adottò la tavola craniosccopica colla divisione e localizzazione delle facoltà. La Tavola secolare delle funzioni del cervello di Francia giunse in Inghilterra. Bernardino Goudon medico scozzese e maestro a Montpellier la riprodusse e sostenne arditamente. Tutti determinarono il cervello strumento dell'anima e i ventricoli sede delle varie facoltà. — Mundini di Luzzi, filosofo del secolo XIV, ammise nel cervello le *cellule*, di cui ciascuna sede di una facoltà. Così nemmeno gli errori di Cuby y Soler che nel 1858 determinava 48 facoltà, ci riescono nuovi. — Pietro di Montagna nel 1491 modificò alquanto la delineazione di Alberto Magno. — Il bolognese Cornelio Ghirardelli alla metà del secolo decimosesto, Michele Scoto alla metà del secolo seguente e poi Hannemann, Winslow e Wanswieten, maestro di Gall, parvero tracciare con ingegnoso concetto le prime linee frenologiche. Ed è degno di nota che Stenone fin dal 1668 raccomandava (come fece in seguito Gall) di non tagliare giammai alcuna fibra.

Digitized by Google

— movimenti propagantisi fino alla cavità cerebrale riempita della medesima sostanza. La glandola pineale occupando una posizione centrale, in intima connessione cogli *spiriti vitali* figurava come la sede materiale dell'anima. Questa poi dominando e regolando sia le correnti che provenivano ad essa dagli organi sensoriali che quelle che da essa partivano per raggiungere i muscoli, aveva l'ufficio di formare le rappresentazioni, e di dare l'impulso opportuno per l'esecuzione dei movimenti. Se non che a senso di Cartesio, poteva avvenire, che la corrente degli spiriti vitali anche all'insaputa dell'anima potesse dar origine a movimenti (moti reflessi). Parimenti le varie attività spirituali furono considerate come attribuibili a dati processi cerebrali; così le imagini fantastiche provenivano da residui motori nelle fibre cerebrali, le emozioni dal moto dei nervi che collegavano il cuore col cervello e i desiderii dal movimento degli altri nervi corporei. Come si vede, una tale psicologia che fondava i fatti interni sui materiali svolgentisi al di fuori dell'anima era fatta apposta per dar luogo al problema se l'anima non fosse un soprappiù in tutto questo meccanismo: tanto è ciò vero che lo stesso Cartesio considerò gli animali quali pure macchine, sfornite quindi di anima.

L'ipotesi dualistica, come ognuno sa, rimase predominante per tutto il secolo passato, e la più parte dei fisiologi si contentavano di disputare soltanto intorno al punto preciso in cui l'anima si ponesse a contatto cogli spiriti vitali, tanto che Kant non risparmiò della sua ironia l'anatomico Sommering, il quale aveva tentato di trovare una nuova sede dell'anima. Ed è notevole che

Digitized by Google

l'autore della *Critica della ragione pura* non si peritò di paragonare gli sforzi degli anatomici ai tentativi di quei matematici che intendessero di trasformare una quantità imaginaria in una reale.

Ma mentre la psicologia di Descartes aveva, se non altro, il pregio di mantenere l'unità e l'indivisibilità delle funzioni spirituali per modo che la rappresentazione, il sentimento, il desiderio figuravano come fatti intimamente connessi, ecco che Cristiano Wolff, da bravo classificatore quale egli era, si accinge a dividere i fatti psichici in sezioni nette e ben delimitate, le quali costituirono poi le famose facoltà dello spirito (ragione, sensibilità, imaginazione, ecc). L'anatomia e la fisiologia del tempo non potettero non sentire l'azione dei concetti psicologici predominanti nella scuola di Wolff, donde gli sforzi per andare in traccia della sede cerebrale delle singole facoltà, e la memoria, la fantasia, la ragione furono variamente localizzate. Stavano così le cose quando al principio di questo secolo Federico Gall spinse agli estremi il collegamento delle ricerche anatomiche coll'accettazione del metodo della psicologia wolffiana, movendo dal principio che non si dovesse niente affatto ricercare la sede dell'anima come tale, ma bensì delle sue varie attività (1).

(1) Il nome di Frenologia al sistema di Gall venne dato da Th. Forster e nel 1816, subito venne adottato da tutti nella speranza di evitare l'accusa di materialismo.

E qui non va taciuto che Haller (*Elementa physiologiae.* Lausannae 1762, Vol. IV, pag. 297) ha il merito di aver indicato la vera via da seguire: secondo lui, infatti, l'origine di tutte le facoltà era bensì da ricercare nel cervello, ma in questo avevano lor sede soltanto *le at-*

Digitized by Google

Le circonvoluzioni cerebrali costituenti per Gall gli *organi*, erano il risultato delle fibre nervee, le quali partendo dalle *eminenze piramidali* traversavano il ponte di Varolio e andavano nei corpi striati a ricevere nuovi rinforzi e continuando a divergere finivano col formare le parti esteriori degli emisferi. Ciascuna circonvoluzione poi era composta: 1° di fibre nervose rientranti o convergenti; 2° di fibre divergenti; 3° della sostanza grigia costituente l'involucro esterno (sostanza generatrice).

L'idea fondamentale della teoria di Gall è questa, che il cervello si componga di organi interni analoghi agli organi sensoriali esterni; allo stesso modo che questi rendono possibile la percezione del mondo esterno, così gli organi del cervello promuovevano la percezione dell'uomo interiore; onde le diverse facoltà localizzate nel cervello furono chiamate *sensi interni*, designandoli però anche altrimenti, come *istinti*, *tendenze*, *talenti*, ecc. Si distinse così il senso delle località, il senso del linguaggio, l'istinto della riproduzione, della difesa, il talento poetico, lo spirito caustico, metafisico, la memoria delle cose, quella delle parole, ecc. ecc. È notevole però che le facoltà dell'anima ordinariamente ammesse, la percezione, la ragione, la volontà, ecc. non occupino alcun posto tra gli organi frenologici; e questo perchè, secondo Gall, esse spiegano la loro attività durante il funzionamento di tutti gli organi cerebrali, ciascuno dei quali è come a dire una piccola intelligenza per sè.

tività sensoriali e motrici; e comunque ammettesse che ogni nervo ricevesse da una parte determinata del cervello le sue proprietà fisiologiche, pure riteneva che il punto d'origine non fosse localmente delimitato, ma occupasse una grande estensione.

Digitized by Google

Lo sviluppo delle diverse parti che formano come altrettanti piccoli cervelli si svela, secondo la scuola frenologica, alla superficie esterna della testa con dei segni e con delle protuberanze visibili e palpabili, di maniera che mediante l'esame di queste protuberanze o gobbe craniche si possono riconoscere al tatto e alla vista le disposizioni e le qualità intellettuali e morali proprie a ciascun individuo.

La teoria di Gall ebbe dei fautori persino fanatici (1) e degli oppositori accaniti. Nella prima metà di questo secolo essa ebbe lieta accoglienza dappertutto: sorsero accademie e riviste frenologiche in gran copia ed anche la scienza ufficiale non isdegnò di occuparsene sul serio. Se non che il periodo di glorificazione durò poco; poggiata come era non su fatti, ma sui seguenti due preconcetti: 1° che la cognizione della struttura anatomica potesse esser guida sufficiente a ritrovare la funzionalità delle varie sezioni del sistema nervoso. 2° che fosse possibile col semplice guardare o palpare le gobbe craniche formarsi un concetto delle attitudini psichiche di un in-

(1) L'entusiasmo suscitato dalla teoria di Gall depone per l'esistenza nell'anima umana del desiderio vivissimo di leggere nel cuore altrui e insieme di penetrare nell'avvenire: per molto tempo infatti i frenologi sostituirono gli astrologi del medio evo! Ma ciò che è più meraviglioso si è che niente meno Augusto Comte vedeva nella frenologia la psicologia dell'avvenire e poneva Federico Gall accanto ad Emanuele Kant! Quale ironia! A fianco al filosofo critico per eccellenza l'uomo più anticritico e antifilosofo del tempo!

A Parigi come ad Edimburgo esisteva una società di Frenologia. Combe era una illustrazione della scozzese, il cui primo volume di Bullettini apparve nel 1823; il Broussais era segretario generale della francese, il cui primo volume del Journal apparve nel 1832.

Digitized by Google

dividuo, non poteva non risentire i colpi della critica. E questa fu acre tanto da parte degli antropologi, quanto da parte dei fisiologi e dei psicologi; i primi ebbero per intento di mostrare come il cranio non si modelli niente affatto sul cervello nel modo che voleva la frenologia, ma che abbia una certa indipendenza di sviluppo (1): gli altri (Magendie Flourent) per via dello esperimento mostrarono che mentre le funzioni centrali della midolla allungata erano limitate ad un piccolo spazio, al « nodo vitale », la cui distruzione toglieva istantaneamente la vita, i centri nervosi superiori contribuivano uniformemente con tutte le loro parti alla funzione loro assegnata; donde la deduzione che la più piccola parte di tali organi potesse funzionare per il tutto: gli ultimi finalmente potettero con molta facilità provare che i cosidetti istinti, talenti, inclinazioni della scuola frenologica rappresentavano il frutto di operazioni psichiche tanto complesse da parere impossibile che fossero con-

(1) Se dopo aver esaminato in modo generale, nota il Topinard, il rapporto della testa con l'encefalo, si passa all'esame dei fatti particolari, ci convinceremo sempre più dell'*incostanza, dell'irregolarità di questo rapporto e dell'impossibilità quasi di farsi un'idea esatta del volume e del peso dell'encefalo per mezzo della misura ed a più forte ragione per via dell'ispezione del cranio.* « L'accrescimento del cranio », dice Broca, « è provocato dall'espansione cerebrale in ragione della spinta esercitata sulle diverse ossa che lo compongono. Se la massa cerebrale fosse liquida, questa spinta sarebbe dappertutto la medesima; se essa fosse dura o molto solida la pressione esercitata su ciascun osso sarebbe quasi proporzionale allo sviluppo del lobo cerebrale sottostante. Ma la consistenza del cervello non è tanto debole quanto la liquida, nè tanto forte quanto la solida, epperò quando un lobo cerebrale cresce d'una certa quantità, tende a dilatare tutto il cranio; ma la dilatazione è al suo *massimo* nella parte del cranio che lo ricopre.

Digitized by Google

siderate quali funzioni di strutture semplici. Evidentemente la contradizione consisteva nel credere che funzioni complesse potessero essere attribuite a tessuti semplici. I tessuti elementari, non va dimenticato, sono soltanto capaci di esercitare funzioni elementari, le quali si riducono a eccitazioni di sensazioni, ad impulsi di movimento e non mai ad inclinazioni, ad istinti ed in una parola ad operazioni psichiche complesse. Del resto la tendenza frenologica, la quale spingeva gli anatomici a cercare nel cervello organi particolari per le varie manifestazioni psichiche trovava in parte il suo appoggio e il suo complemento nell'ipotesi della funzione specifica delle parti nervose elementari, comunque non ne fosse un' emanazione diretta (1), ipotesi che è stata validamente contradetta dalle ricerche della fisiologia moderna.

Non ci sembra opportuno fermarci ulteriormente sulla scuola frenologica, primamente perchè essa ormai è soltanto un ricordo e poi perchè i componenti di essa, i seguaci e successori di Gall e Spurzheim non modificarono sostanzialmente le vedute dei loro maestri, essendosi contentati solamente di mutare il numero degli organi, di ricercare questi ultimi anche nella serie animale, di cambiare la nomenclatura, ecc. ecc. Soltanto il Bailly de Blois emise un'opinione che va menzionata. Lo sviluppo delle funzioni intellettuali, secondo lui, non ha avuto luogo in tutta la serie animale, compreso l'uomo, per un semplice aumento di attività degli organi ma per via di cangiamento di natura e di sede: non è solamente perchè il

(1) V. su tal riguardo Wundt: *Zur Frage der Localisation der Grosshirnfunctionen*, Ph. St. Volume VI, anno 1891.

Digitized by Google

cervello dell'uomo è più grande di quello dei pesci che, l'uomo è più intelligente, ma è perchè la sede delle facoltà intellettuali umane risiede nei lobi cerebrali, mentre che nei pesci gli istinti fondamentali son posti nelle eminenze quadrigemine, e così via. Ora a tal proposito giova ricordare che vi è stato un autore moderno, il Fechner, il quale nell'interpretazione dei fenomeni del sogno ha sostenuto l'opinione dello spostamento di sede del sostrato delle funzioni psichiche dalla corteccia ai centri inferiori. Si aggiunga inoltre che il Bailly sprezzava la cranioscopia e la craniometria come parti ausiliari dell'organologia; misure identiche, diceva egli, possono coesistere con lo sviluppo di facoltà diversissime.

E qui ci si affaccia un problema da risolvere: il fatto di avere avuto la frenologia per molti anni il suffragio di scienziati di ogni sorta non può passare inosservato all'occhio del filosofo: donde le idee frenologiche, per quanto strane ci sembrino oggi, trassero la loro forza di dominio sugli spiriti colti della prima metà del nostro secolo? Possiamo noi dire che in esse si contenesse qualche verità? Il valore di Gall quale anatomico, la pronunciata tendenza negli anatomici di quel tempo di ascrivere alle varie parti del cervello da loro studiate, funzioni che meglio loro talentassero, la semplicità delle idee frenologiche, il desiderio di materializzare lo spirito e di rintracciarne la base fisica sono tutte ragioni che non vanno trascurate per potersi spiegare il successo della frenologia. D'ordinario però si considera questa come il portato pressochè esclusivo della vecchia psicologia, di quella psicologia cioè che ammetteva le cosidette potenze

Digitized by Google

o facoltà dell' anima, bell'e formate, invece di considerarle quali funzioni o forme di attività dell'anima stessa, variamente intrecciantisi fra loro e svolgentisi attraverso condizioni svariate. La sudetta opinione per quanto divulgata e popolare ci sembra destituita di fondamento serio.

Che la frenologia riconoscesse la sua origine in un'insufficiente analisi psicologica è fuori dubbio; nessun frenologo era veramente psicologo; ma da ciò non si può in nessun modo inferire che le teorie della vecchia psicologia senz'altro dessero origine alla frenologia; tutt' altro: se i frenologi avessero seguito le orme dei psicologi del loro tempo avrebbero tutt'al più assegnato una sede particolare nel cervello alla volontà, un'altra alla memoria e così via, ma non avrebbero considerato il cervello quale un insieme di organi, in ciascuno dei quali si svolgevano in varia misura quelle tali funzioni, quelle tali facoltà ritenute proprietà fondamentali e generali dello spirito. Tra l'uno e l'altro modo di vedere corre un abisso, ond'è che a noi sembra grave ingiustizia e cosa non conforme alla verità addebitare alla vecchia psicologia la colpa di aver dato origine alla frenologia. Questa nacque dacchè si vollero senza una previa analisi psicologica attribuire determinate funzioni psichiche alle varie parti del sistema nervoso che si venivano scovrendo e studiando dagli anatomici. L'origine della frenologia per noi è riposta in un errore che dura tuttora, avendo formato il punto di partenza della nuova frenologia; errore consistente nell'essersi arrogato gli anatomici e gli istologi l'ufficio di determinare la funzionalità delle parti anatomizzate: ora nulla di più falso e di più pernicioso.

Digitized by Google

Occorre studiare obbiettivamente e spassionatamente la struttura degli organi senza alcun preconcetto funzionale, e trattandosi dello studio del sistema nervoso è una vera puerilità al giorno d'oggi tentare di costruire la psicologia in base ai reperti anatomici: è tanto assurda l'una cosa quanto lo sarebbe quella di costruire l'anatomia sopra determinati schemi psicologici. Tra psiche e sistema nervoso vi è entro certi limiti corrispondenza, vi è relazione e chi può negarlo? ma non è possibile in base ai fatti presentati dall'una serie costruire l'altra. Le serie dei fatti fisici e di quelli psichici sono parallele e però vanno studiate distintamente e non è lecito interpretare i fatti fisici ricorrendo a quelli psichici o viceversa.

L'origine adunque della frenologia piuttosto che nella vecchia psicologia va rintracciata nella tendenza a dar ragione dei fatti anatomici per mezzo dei fatti psichici, nella tendenza cioè a non riconoscere quel parallelismo psico-fisico che è solo capace di opporsi alle costruzioni arbitrarie sia dei fisiologi che dei psicologi.

***

Ma che cosa attualmente rimane della vecchia frenologia? Nel campo delle scienze fisiche è rimasta la tendenza a ricercare la cosidetta topografia cranio-cerebrale, la quale ha soltanto importanza, almeno dal punto di vista medico ed anatomico (comunque siano numerosissimi i dispareri fra i vari anatomici e fisiologi non solo intorno ai metodi, ma anche intorno alle corrispondenze

Digitized by Google

delle varie parti del cranio con quelle del cervello) in quanto si ammette la dottrina delle localizzazioni cerebrali di cui avremo ad occuparci.

Accanto alle ricerche di topografia cranio-cerebrale quale germinazione della frenologia vanno messe quelle della così detta antropologia criminale, le quali hanno per obbietto di mettere in chiaro tutte le anomalie esterne o fisiche, ma in particolar modo quelle craniche e fisionomiche che contraddistinguono le varie categorie di delinquenti. Già Gall, Casper, Barcow ecc. avevano richiamato l'attenzione sulla fisionomia degli assassini, affermando che questi presentano sempre dei caratteri particolari, per cui non è possibile confonderli col resto degli uomini: ed altri poscia (Thomson, Vilson, Despine, ecc.) avevano gettato le basi di una craniologia criminale, ma mentre le loro osservazioni son piene d'interesse, nòn formano un tutto organico, forse perchè non sono aggruppate intorno ad un concetto fondamentale. La qual cosa fu tentata da un italiano, dal Lombroso, per mezzo dell'applicazione della legge dell'atavismo.

Questa scuola di antropologia criminale in tanto ha ragione di esistere in quanto viene ammessa una localizzazione cerebrale di funzioni psichiche complesse, quali i sentimenti morali: localizzazione che non può essere intesa se non nel senso della vecchia frenologia. Una volta che i varî delinquenti si rilevano con note particolari

(1) L'Atavismo fisico e psichico insieme forma sempre il perno dell'antropologia criminale. Accanto ad esso però oggi pare che siano stati posti anche i concetti della *degenerazione* e della *natura epiletttica del delitto*.

Digitized by Google

specialmente del cranio, è naturale arguire che nelle parti corrispondenti del cervello siano localizzate le funzioni psichiche (funzioni psichiche necessariamente complesse) indispensabili alla perpetrazione dei diversi delitti. È vero che i partigiani di tale scuola hanno cercato di ammorbidire, per così dire, la loro frenologia che si trovava in antagonismo coi risultati della fisiologia cerebrale e della psicologia moderna, dicendo che le anomalie fisiche in genere sono soltanto gl' indici di una mancata euritmia nello sviluppo organico e psichico del delinquente, che sono come il simbolo dell'arresto di svolgimento o del ritorno atavico di date tendenze: di guisa che tra le localizzazioni frenologiche e le anomalie fisiche da loro riscontrate nei delinquenti correrebbe a mala pena una superficiale analogia: ma con tutto ciò non sono riusciti, nè lo potevano, a lavare l'antropologia criminale del peccato d'origine, il quale consiste appunto nel tentativo d'interpretare determinati fatti morali per mezzo di fatti puramente fisici, e di attribuire funzioni complicate a tessuti elementari. Ora ciò che è psichico non può essere spiegato e derivato se non da ciò che è ugualmente psichico; introdurre nella catena causale dei fatti psichici un elemento fisico contradice alle regole della logica. Il fatto della delinquenza deve essere spiegato per mezzo di condizioni psichiche, le quali, è vero, possono avere e forse avranno il loro corrispettivo fisico e fisiologico, ma non è lecito ritenere per tale quel complesso di anomalie, le quali per l'incostanza, variabilità e natura loro non sono nient'affatto da ritenere come corrispondenza fisica di funzioni psichiche oltremodo

Digitized by Google

complesse quali sono quelle necessarie al compimento delle varie specie di delitti. Con ciò non vogliamo negare che le anomalie fisiche sortite da natura possano costituire un terreno propizio alla fioritura di tendenze malvagie; affermiamo solo risolutamente che la causa vera, intima dello svolgimento di queste ultime è riposta in una modificazione, in una alterazione della volontà la quale alterazione avrà tanto maggior probabilità di condurre a conseguenze funeste, quanto più l'organismo si mostra debole e disposto a secondare le tendenze malvage.

***

Riconosciuta la verità che tra lo sviluppo cerebrale e quello psichico v'è intima correlazione e che il volume e il ripiegamento della superficie del cervello costituisce una misura tanto più certa delle disposizioni intellettuali quanto più le forme sottoposte alla comparazione si trovano vicine fra loro, doveva sorgere il problema della determinazione esatta del rapporto esistente tra lo sviluppo della massa e della superficie dei vari lobi cerebrali e quello di determinate direzioni della vita psichica; era solo per questa via che si poteva giungere a formarsi un esatto concetto delle funzioni cerebrali. La frenologia, come abbiamo già veduto, rappresentò il primo tentativo fatto per rispondere a tale esigenza, ma esso pur troppo fallì per l'assenza di critica nel metodo seguito e per la deficienza delle nozioni psicologiche preliminari. Come reazione alle teorie frenologiche sorse la teoria del Flourens

Digitized by Google

intorno all'unità e individualità delle funzioni intellettuali. E le osservazioni fisiologiche sembravano appoggiare l'idea che la massa degli emisferi cerebrali equivalesse sotto il rapporto fisiologico ad una glandola secretrice, ai reni, al fegato per esempio; giacchè la soppressione parziale dei lobi cerebrali mentre indeboliva tutte le funzioni intellettuali, non ne annientava nessuna. Se non che tale idea fondata sopra un concetto falso delle relazioni fisiologiche del cervello coll'organismo, dovette essere abbandonata subito che l'anatomia condusse gli scienziati ad ammettere che tutte le parti del corpo erano rappresentate nel cervello e più propriamente nella corteccia di questo.

A noi non tocca ora seguire passo passo lo svolgimento delle due opposte teorie dell'indifferenza funzionale del cervello e della localizzazione cerebrale; diremo soltanto che mentre la prima appare al presente sfornita di base, almeno nel modo come fu presentata dal Flourens, l'ipotesi della localizzazione rigorosa delle funzioni, non presta meno il fianco alla critica, comunque Fritsch, Hitzig e Ferrier con numerosi ed ingegnosi esperimenti sugli animali abbiano tentato di darle base scientifica. Al presente la controversia non è terminata e tanto l'una che l'altra teoria immensamente trasformate hanno dei fautori d' immenso valore: ed anzi non possiamo non ricordare che l' Italia, specialmente col Luciani e col Tamburini, ha preso parte all'agone. D'ordinario di fronte ai risultati delle indagini di Fisiologia cerebrale i fisiologi ed i psicologi assumono l'atteggiamento di scettici: ora, noi crediamo che tale scetticismo in gran parte sia frutto

Digitized by Google

dell'ignoranza, giacchè se tali scienziati si prendessero la pena di fermare la loro attenzione sui varii ordini di ricerche compiute, sui vari metodi seguiti, s'accorgerebbero presto che oramai la scienza è giunta per vie diverse (reperti anatomici, esperimenti fisiologici di varie sorta) (1) a risultati uniformi, il che costituisce la migliore prova dell'esattezza e stabilità di questi ultimi. Vi sono, è vero, dei dispareri tra i varî scienziati per quel che concerne la delimitazione delle varie zone sensoriali, ma dette difformità perdono la loro importanza, se si pensa che è ormai impossibile ammettere una localizzazione rigorosa e fissa delle varie funzioni cerebrali. Il fatto su cui vogliamo richiamare l'attenzione dei lettori è che non è lecito dubitare dell'esistenza nel cervello di una localizzazione delle funzioni motorie volontarie e di quelle sensoriali. Siamo però autorizzati ad affermare che nelle circonvoluzioni centrali corticali abbia sede la volontà e che in quelle occipitali, temporali, ecc., la facoltà rappresentatrice? Evidentemente no: l'atto volontario è fatto tanto complesso che localizzarlo in una data parte del cervello è così assurdo come lo sono le localizzazioni di Gall e Spurzheim: gli esperimenti fisiologici e le osservazioni anatomiche questo solo ci autorizzano ad affermare che le regioni corticali centrali contengono degli elementi che in unione con altri fatti psi-

(1) V. a tal proposito la succinta esposizione fatta dal Wundt nel suo saggio intitolato *Gehirn u. Seele* (Essays Leipzig 1885) dei varii metodi seguiti (ablazione, irritazione delle zone corticali, osservazioni intorno alla degenerazione ed allo sviluppo di dati fasci di fibre nervose di cui è possibile seguire il corso fino alla corteccia) finora nelle indagini di fisiologia cerebrale.

Digitized by Google

chici di maggior importanza sono indispensabili all'esplicazione dell'atto volitivo. Del pari le sensazioni possono essere localizzate in dati punti del cervello allo stesso modo che determinati stimoli sensoriali devono agire localmente sui rispettivi organi sensoriali esterni se vogliamo ricevere, poniamo, una sensazione sonora o luminosa, ma le rappresentazioni e le immagini complesse risultano da elementi tanto variabili per numero e per qualità che riesce assolutamente impossibile localizzarle in un dato punto. Non essendovi alcuna cellula che raduni in sè tutte le proprietà funzionali delle altre niente nel cervello illumina l'operazione per la quale la coscienza compone ad unità le disperse parti di un oggetto qualunque, p. es., di un fiore o dell'immagine del fiore. E poniamo pure che si ritrovasse una cellula di tanta meravigliosa virtù, neppure essa chiarirebbe come avvenga la rappresentazione di un oggetto, giacchè la detta cellula è sempre qualcosa di composto, converrebbe quindi che un atomo solo, *uno e semplice*, qualcosa di spirituale quindi, adunasse tutte le potenze disperse per le altre cellule ed anche per le molte molecole della cellula dove esso inabita e per tutti gli atomi di ciascuna cellula (1).

Sicchè noi nello stato attuale della scienza ci crediamo autorizzati ad ammettere soltanto i seguenti principii generali in ordine alle funzioni dei centri nervosi: 1° *Il principio della connessione delle parti elementari*: ciascun elemento nervoso è collegato con altri elementi, ed

(1) V. Acri. — *La coscienza e il Corpo*. Bologna 1880.

Digitized by Google

è questa unione che lo rende atto ad esercitare determinate funzioni fisiologiche. 2° *Il principio dell'indifferenza della funzione:* nessun elemento compie atti specifici, dipendendo la forma della sua funzione dalle unioni e relazioni che esso ha con altri elementi. 3° *Il principio della funzione vicariante*: nel caso che taluni elementi si trovino in combinazioni appropriate, possono supplire quelli, la cui funzione è arrestata o soppressa. 4° *Il principio della funzione localizzata*: grazie a date condizioni di connessione ciascuna funzione si compie in un sito determinato dell'organo centrale, vale a dire in quella zona i cui elementi presentano connessioni adatte all'esercizio della funzione. 5° *Il principio dell'esercizio* : ogni elemento è tanto più adatto ad una funzione determinata, quanto più spesso dalle condizioni esterne è stato obbligato ad esercitare la medesima funzione.

È evidente che i sudetti principii ci dànno la chiave per formarci un esatto concetto della funzionalità dei centri nervosi, ponendoci al riparo da qualsiasi esagerazione, tanto da parte della teoria dell'indifferenza funzionale, quanto da parte di quella delle localizzazioni fisse e rigorose. L'opinione infatti del Flourens, date le nostre cognizioni sulla struttura del cervello e le numerose esperienze patologiche sulla localizzazione di talune funzioni, (es. linguaggio) è insostenibile: è impossibile imaginare, come nota il Wundt, che nella produzione simultanea di una sensazione sonora, luminosa e di una contrazione muscolare tutta quanta la massa del cervello si trovi eccitata dalle tre forme di moto, corrispondenti al suono, alla luce ed all'impulso motorio; ond'è che si è costretti ad am-

Digitized by Google

mettere che ciascuno di quei fenomeni si svolga in una sede particolare. Ma una volta accettato il fatto che date funzioni debbono necessariamente occupare un certo spazio, la controversia non può cadere che sulla costanza assoluta o meno delle localizzazioni: controversia che è chiaramente decisa dal fatto delle supplenze funzionali. Se non che i localizzatori affermano che la possibilità di una supplenza va circoscritta in limiti molto ristretti, giacchè, per non dir altro, la separazione funzionale delle parti è in ragione dell'evoluzione progressiva della struttura cerebrale e dello sviluppo individuale.

Comunque sia, ciò che a noi sembra della più alta importanza si è che il dissidio esistente tra i localizzatori e i loro avversari è meno profondo di quello che appare, in quanto tanto gli uni che gli altri, specie dopo le reciproche concessioni fattesi, sono di avviso di dover collegare l'intelligenza, la volontà e le altre attività intellettuali complicate con date parti del cervello: ora queste parti possono essere più o meno estese insino a che tutta la massa cerebrale (nel senso del Flourens) sia considerata quale organo dell'intelligenza, della volontà, ecc. Per noi sta qui appunto il vero problema psico-fisiologico riguardante la connessione del sistema nervoso coi fatti psichici: possiamo noi ammettere che fatti spirituali molto complessi, quali l'intelligenza, la volontà, ecc., siano considerati funzioni di determinati organi cerebrali e sia anche di tutto il cervello presentato come un organo solo? La risposta non può essere dubbia, se si riflette per un momento che le cosidette facoltà intellettuali non sono che concetti, i quali servono a designare gruppi estre-

Digitized by Google

mamente complessi di funzioni elementari. Ormai è fuori contestazione che non esiste la volontà come tale, vale a dire come una potenza dello spirito bell'e formata, semplice, irriducibile, bensì come un modo di essere, una forma particolare dell'attività mentale la quale presuppone una quantità di stati elementari a cui essa dà come un'impronta speciale e attribuisce un valore ed un significato nuovo. D'altra parte è notorio che soltanto i fatti sensoriali messi in rapporto coi corrispondenti processi nervosi di eccitamento possono essere accessibili all'analisi fisiologica, mentre tutto ciò che si attiene all'intelligenza propriamente detta non può formare oggetto che d'investigazione psicologica. Di guisa che chiamare la corteccia cerebrale organo della coscienza è per lo meno cosa inesatta; se con ciò si vuol indicare che l'ablazione dei lobi cerebrali sopprime tutte le manifestazioni esterne, extrasoggettive che nell'uomo d'ordinario son riferite alla coscienza, non vi è niente ad obbiettare; ma se la parola organo è presa nel senso fisiologico ordinario come la causa produttrice della coscienza, la detta designazione è senza dubbio erronea. Tutti gli organi alla cui funzione è annesso lo sviluppo delle nostre rappresentazioni e quindi gli organi sensoriali e motori periferici, contribuiscono allo svolgimento della coscienza: ond'essa non è la manifestazione biologica di un organo particolare, ma di tutto quanto l'organismo. Non va taciuto però a questo punto che la corteccia cerebrale esercita un'azione di preminenza sullo sviluppo della coscienza in quanto essa contribuisce e, secondo taluni, rende possibile il ritorno degli stati psichici indipendentemente

Digitized by Google

dagli ausiliari esterni, i quali furono necessari nel primitivo apparire dei detti stati. Ed anzi a tal proposito giova ricordare che Hermann Munk, lo strenuo paladino della teoria delle localizzazioni cerebrali, è giunto ad ammettere centri corticali speciali per le imagini mnemoniche o per i ricordi delle percezioni passate. È naturale che detti centri debbano entrare in funzione dopo che l'impressione sensoriale esterna ha dato luogo alla corrispondente percezione e che questa si è dileguata. E mentre coll'ablazione del centro puramente sensoriale si avrà l'incapacità a risentire dati stimoli, all'ablazione del centro mnemonico terrà dietro l'incapacità a riconoscere oggetti già noti; di qui la necessità di distinguere una *cecità sensoriale* ed una *cecità psichica*, le quali in fin dei conti piuttosto che dati di fatto sono delle ipotesi escogitate per interpretare certi fenomeni.

Ora possiamo noi accettare simili ipotesi? Se noi riflettiamo che in tal caso ad elementi centrali, i quali sia per le loro connessioni, che per le loro proprietà anatomiche e fisiologiche non si presentano differenti, sono attribuite funzioni diversissime, abbiamo tutto il diritto di cominciare a dubitare della giustezza di dette ipotesi. Invero, agli elementi dei centri sensoriali sono attribuite funzioni di ordine semplice ed elementare; alla loro eccitazione segue invariabilmente una sensazione di una data qualità, sensazione che si origina ogni volta che sopraggiunge un nuovo stimolo per mezzo delle fibre nervose provenienti dagli organi esterni; per l'opposto agli elementi dei centri mnemonici sono date funzioni oltremodo complesse, le quali presuppongono già l'eccitazione dei primi cen-

Digitized by Google

tri; ed anzi vi è di più; mentre i centri sensoriali puri e semplici non possono entrare in attività senza l'impressione esterna, quelli mnemonici mostrano un certo grado di spontaneità nella loro funzione. A ciò si aggiunga la difficoltà, se non l'impossibilità di concepire un centro mnemonico, quasi a guisa di recipiente o ricettacolo d'imagini. Come appare chiaro, è questa una forma moderna di frenologia, la quale riconosce la sua base nell'unione dei concetti dominanti nella vecchia psicologia, rifuggente dall'analisi, colle vedute diametralmente opposte della fisiologia nervosa moderna. Stando a ciò, nel cervello oltre agli elementi considerati come fattori della sensazione semplice e dell'eccitazione motrice bisogna ammettere altri elementi per i concetti logici, altri per le emozioni, ecc. ond'è che la più parte dei psichiatri e neuropatologi fondano su tale presupposto l'interpretazione dei disturbi centrali del linguaggio, di quelli della memoria, ecc. Nelle cellule di ciascuna regione corticale, essi dicono, sono come a dire depositate idee di una data categoria; nelle cellule della sfera visuale centrale, p. es. sono depositate tutte le rappresentazioni visuali di cui dispone un individuo e queste sono disposte per strati; in conseguenza di che è calcolato il numero delle idee che possono essere conservate nella memoria di un individuo in ragione del numero delle cellule corticali. Nelle forme di afasia amnesica poi si è osservato una graduale e ordinata scomparsa delle rappresentazioni delle parole: primitivamente scompare il corredo dei nomi propri, poi i sostantivi più frequentemente adoperati, poi le parti astratte del discorso e infine le

Digitized by Google

interiezioni (1). Dal che conseguirebbe non solo che le rappresentazioni delle parole sarebbero disposte nel cervello per strati e secondo le categorie grammaticali, ma anche la distruzione del centro sensoriale verbale avverrebbe in modo regolare, seguendo l'ordine grammaticale (2);

(1) Il Wundt ha dato una spiegazione psicologica di questo fatto, la quale mi par degna di esser riferita: l'imagine di un oggetto concreto, ha egli detto, si presenta più chiara e determinata alla nostra coscienza che non una cosa astratta; dal che proviene che nel primo caso la parola è intimamente e quasi esclusivamente collegata coll'oggetto, per modo che è senza confronto più agevole il suo oscuramento dalla coscienza, mentrechè nell'ultimo caso la parola contrae una quantità di legami in rapporto alle varie condizioni in cui la cosa o l'azione astrattamente considerate e la parola corrispondente possono essere richiamate in vita.

(2) E qui dobbiamo notare che come la connessione dei disturbi della funzione del linguaggio per sè tanto complessa con determinate lesioni della corteccia cerebrale, fu il punto di partenza delle teorie localizzatrici in genere, così ha sempre continuato a formarne la vera base. Voi negate, si è detto dai fisiologi localizzatori ai loro avversari, la possibilità di determinare la sede cerebrale delle funzioni psichiche complesse, e il centro corticale della favella della cui esistenza nessuno dubita, non è lì a smentire le vostre asserzioni? Se vi è funzione complessa è il linguaggio, eppure a questo si è riusciti ad assegnare una sede corticale *fissa*. Ora prima di tutto la funzione della loquela è stata scomposta in vari elementi (sordità verbale, amnesia verbale, agrafia, alexia, ecc.), a ciascuno dei quali è stata assegnata una sede particolare, per quanto anatomicamente congetturale, e poi non abbiamo che a ripetere a proposito del linguaggio ciò che si disse riguardo alla sede corticale dell'intelligenza e della volontà: allo stesso modo che la cessazione dei movimenti volontari in seguito all'ablazione di una determinata regione corticale, va attribuita alla rimozione di quegli elementi che rendono possibile il passaggio degli impulsi volitivi ai nervi motori corrispondenti, così i vari disturbi della favella sono riducibili a lesioni dei centri sensoriali (udito e vista) e motori (centri che presiedono al movimento dei muscoli necessari all'articolazione ed alla scrittura) indispensabili alla funzione del linguaggio. Forse dacchè la vite di una ruota d'orologio è necessaria al funzionamento di questo meccanismo è lecito dedurre che è la vite quella che fa andare l'orologio?

Digitized by Google

e chi non vede l'assurdità di una tale supposizione? E non è questa una nuova forma di frenologia? La vecchia frenologia avea commesso l'errore di attribuire una facoltà intellettuale complicata ad un gruppo qualunque di parti elementari: la nuova frenologia ha il torto di proclamare che i pretesi elementi dell'attività intellettuale, a preferenza le rappresentazioni, siano incorporati negli elementi morfologici degli organi nervosi: ora anzitutto ciascuna rappresentazione, sia visuale che verbale, è un prodotto estremamente complesso che richiede la collaborazione di numerosi elementi centrali e poi le rappresentazioni non sono *sostanze*, ma *funzioni*: se un dato elemento retinico può partecipare alla produzione di numerose imagini visuali, perchè non fare la stessa supposizione per ciascuna cellula ganglionare? Ed anzi in questo caso la partecipazione a differenti funzioni avrà luogo in un grado maggiore, data la maggiore indifferenza degli elementi centrali, quale emerge dai fenomeni di supplenza. Ed è appunto la possibilita della supplenza funzionale che da una parte deve convincerci che noi soltanto con molta circospezione possiamo divider la corteccia cerebrale in provincie corrispondenti ai vari organi sensoriali e motori del corpo, e dall'altra ci spiega perchè ciascun autore abbia presentato una particolare topografia cerebrale non conforme a quella degli altri; modificate, infatti, le condizioni di trasmissione, si può avere una nuova ripartizione delle funzioni e probabilmente anche allo stato normale si hanno oscillazioni e variazioni dipendenti dallo sviluppo variabile degli individui. È inammissibile, come giustamente nota il Wundt, che una forma

Digitized by Google

particolare della nostra sensibilità vada invariabilmente congiunta colla funzione di determinate cellule corticali, per modo che, ad esempio, la sensazione di un certo colore debba figurare come il fenomeno psicologico che accompagni sempre il processo fisiologico svolgentesi in una determinata sezione corticale. Con tale supposizione non si comprenderebbe perchè, modificate le condizioni di trasmissione, la stessa sensazione possa divenire gradatamente funzione di un altro gruppo cellulare, il quale può aggiungere questa funzione a quella che gli appartiene normalmente. È presumibile quindi che i fenomeni d'irritazione dall'inizio periferico del nervo sensoriale fino alla sua terminazione centrale nel cervello contribuiscano alla produzione di una sensazione semplice; così il fenomeno svolgentesi p. es. nella retina eserciterà un'influenza essenziale sulla qualità della sensazione luminosa: tanto è ciò vero che malgrado il perfetto sviluppo del loro cervello i ciechi nati e i sordi dalla nascita non percepiscono in alcun modo le qualità della luce, del colore e del suono, anche quando questi individui vengono esposti a quegli eccitamenti centrali che nell'uomo dotato di vista e d'udito normali producono delle sensazioni sotto forma di imagini mnemoniche o fantastiche. D'altra parte non va dimenticato che dopo la perdita degli organi sensoriali esterni le qualità della sensazione una volta acquistata possono essere conservate per lungo tempo, il che non contradice al principio dell'indifferenza della funzione, imperocchè questo esige soltanto che ad una determinata forma funzionale sia data una causa esterna, ma non esclude che la detta forma funzionale,

Digitized by Google

una volta stabilitasi, persista malgrado la soppressione della sua causa esterna. Noi dobbiamo quindi supporre una specie di adattamento degli elementi centrali ai fenomeni d'eccitamento che loro sono trasmessi; si vengono a costituire dei *simboli* centrali per singoli fenomeni periferici. E come per le sensazioni semplici, così per quelle complesse è indispensabile la collaborazione degli apparecchi sensoriali periferici e degli organi centrali inferiori: trattandosi, p. es. di una rappresentazione spaziale visuale bisognerà tener conto delle particolarità dell'imagine retinica, dell'acutezza della percezione determinata dalla posizione dei coni e dei bastoncelli, del colorito locale della sensazione (in rapporto sopratutto a condizioni periferiche), della energia motrice dei muscoli oculari e dell'apparecchio d'accomodamento, nonchè della trasmissione reflessa avvenuta nei tubercoli quadrigemelli: ora di tutti questi fenomeni rimangono delle « disposizioni funzionali », le quali soltanto permettono la riproduzione delle rappresentazioni anteriori.

È chiaro adunque che la fisiologia cerebrale quale è intesa attualmente dai più si riduce ad una nuova forma di frenologia in quanto attribuisce a tessuti elementari e semplici funzioni complesse. Mentre l'istologia ogni giorno mette in chiaro che al tessuto nervoso non può essere attribuita che una funzionalità psichica elementare, la fisiologia cerebrale crede possibile di prendere i prodotti psichici complessi e collegarli cogli elementi nervosi semplici. Ora tutto ciò si verifica perchè i fisiologi d'ordinario sono sforniti delle nozioni psicologiche necessarie: sarebbe desiderabile che essi studiassero la struttura e

Digitized by Google

la funzionalità degli elementi nervosi senza tentare delle costruzioni aeree che crollano al primo soffiare dei venti. Veramente l'ammettere dei centri speciali per le imagini mnemoniche differenti dai centri percettivi è tale cosa mostruosa che non si richiede una larga e profonda conoscenza della psicologia moderna, perchè sia rigettata. Dagli esperimenti a tal uopo praticati una sola cosa emerge chiara, che, cioè, la funzione della memoria è un processo molto più complesso della percezione pura e semplice, presupponendo essa l'attitudine a comparare e a combinare elementi percettivi semplici. La detta funzione della memoria avrà anche un corrispettivo fisiologico, ma questo è tale che non può divenire per noi oggetto d'analisi. Noi possiamo interpretare i vari disordini della memoria e dell'afasia amnestica soltanto psicologicamente, non fisiologicamente.

A proposito dei centri mnemonici diremo che vi è stato chi ha osservato che la riproduzione, ossia la reminiscenza delle imagini oscurate, potrebbe essere interpretata come una rieccitazione più debole di quei medesimi centri nervosi che furono altre volte eccitati più fortemente per effetto dello stimolo esterno; di guisa che la riproduzione sarebbe in ultima analisi una nuova sensazione simile alla prima, colla sola differenza che in essa lo stimolo anzichè essere esterno, sarebbe interno e tutto il processo nerveo sarebbe più debole. Ed il Wundt è giunto fino ad affermare che noi dovendo differenziare i fatti psichici soltanto per il loro contenuto immediato e non per le considerazioni che con questo si possono connettere, e insieme dovendo attribuire valore obiettivo soltanto ai

Digitized by Google

fatti concreti della percezione interna e non alle nozioni sotto cui noi li ordiniamo, siamo autorizzati a respingere l'opinione di coloro che vogliono ammettere un centro mnemonico a fianco al centro sensoriale, giacchè l'unica differenza tra le imagini mnemoniche e le percezioni sensoriali, è questa, che nel primo caso ha luogo la considerazione che l'oggetto a cui la memoria si riferisce, non è presente: la nostra riflessione logica quindi non può mutare la localizzazione delle rappresentazioni nel cervello, tanto più che la differenza tra l'imagine mnemonica e la percezione attuale non è costante, come avviene nelle allucinazioni della veglia e nei sogni. Ora noi siamo d'avviso che se hanno torto i nuovi frenologi di sostanzializzare le imagini mnemoniche depositandole nelle cellule cerebrali, quasi che potesse aver senso la conservazione di imagini e di rappresentazioni non presenti a nessuno, nè contemplate da alcuno, non sono certo nel vero coloro che considerano la riproduzione come un processo svolgentesi nelle stesse cellule nervose in cui ha luogo la percezione, processo differente nei due casi solo per l'intensità. La più comune esperienza ci mostra che un'imagine riprodotta è qualche cosa di ben differente da una rappresentazione attuale, sebbene riesca difficile determinare in che consista questa differenza. Il fatto che in certi casi eccezionali una riproduzione possa essere scambiata con una sensazione (come nelle allucinazioni e nel sogno), appunto perchè è un'eccezione, non distrugge, anzi conferma la regola (Bonatelli) (1): tanto più poi che

(1) Bonatelli — *Elementi di Psicologia e di Logica*, Padova 1892.

Digitized by Google

si possono assegnare le cause per cui un tale scambio è possibile. Se si pensa che spesse volte una rappresentazione attuale, provocata da un'impressione esterna, è causa del ricomparire di un'antica uguale, e che le due (l'attuale e la riprodotta) si mantengono distinte in modo da poter riconoscere nella nuova la vecchia e che quindi in tal caso un medesimo centro nervoso dovrebbe essere eccitato debolmente e fortemente nello stesso tempo e nello stesso modo per mantenersi i due eccitamenti distinti, non si può non ritenere erronea l'opinione di quelli che attribuiscono senz'altro un medesimo sostrato nervoso alla percezione ed alla immagine riprodotta. Non è d'altra parte ammissibile in alcun modo che, giusta le idee del Wundt, la riproduzione sia un semplice prodotto della riflessione; questa non può metterci in chiaro se non ciò che esiste già, e però ci potrà far conoscere analiticamente le note per cui noi giudichiamo che la percezione è differente dal fantasma, ma non potrà mai essere riguardata come la causa dell'insorgere di questo. L'atto del rappresentare, del riprodurre è un effetto dell'attività dello spirito, ed è quindi qualche cosa d'immediato, di primitivo, d'irreducibile; comunque abbia bisogno della cooperazione del sostrato fisico per essere determinato. La riproduzione perciò non va considerata come il semplice emergere di imagini depositate in un dato centro nervoso, ovvero come una specie di traccia, di orma lasciata dalla percezione nello stesso, ma bensì come una funzione dello spirito, la quale presuppone una certa modificazione nervosa. Noi non ammettiamo l'esistenza di centri mnemonici in determinati punti del cervello, ma crediamo che a volta a volta dati organi ner-

Digitized by Google

vosi abbiano l'ufficio di cooperare, coll'attività dello spirito, a riprodurre percezioni già passate. Presentandosi contemporaneamente una rappresentazione attuale ed una riprodotta è logico arguire che azioni fisiche in qualche modo differenti debbano aiutare lo svolgimento dei due diversi fatti psichici.

***

Che cosa sono dunque per noi i centri nervosi? Sono, come d'ordinario si crede, dei siti di trasformazione e dei punti di concentramento e di dispiegamento dell'attività fisica, ovvero sono gli organi che producono senz'altro la funzione psichica? A noi sembra che i centri nervosi non vadano considerati a parte dai nervi e loro terminazioni periferiche e dagli organi del pari periferici tanto sensoriali che motori. Nei centri nervosi non va, per così dire, *puntualizzata* una energia speciale; essi, come i nervi e gli organi periferici, sono l'effetto dell'azione degli stimoli esterni, i quali devono necessariamente nell'evoluzione organica generale provocare una reazione e una forma di adattamento negli organismi. Dal che consegue che le differenze che si notano nei vari centri nervosi non possono in alcun modo essere ritenute come fisse od originarie (e di qui la destituzione di ogni fondamento della teoria dell'energia specifica dei nervi) e come date una volta per sempre, ma devono essere considerate come le forme di reazione dell'organismo preso nel suo complesso all'azione degli stimoli esterni, o meglio, come i mezzi di cui si può servire l'anima per mantenersi in

Digitized by Google

relazione col mondo ambiente. Le ricerche recentemente fatte sulla psicologia degli organismi infimi ci devono convincere che il legame tra organo e funzione non è fisso e immutabile, in modo che tolto un dato organo sia assolutamente impossibile qualunque forma di funzionalità congenere; ed invero gli organismi infimi pur essendo sforniti di organi sensoriali adatti e di qualsiasi forma di sistema nervoso, reagiscono in modo appropriato ai vari stimoli esterni, mostrando una certa capacità discriminativa sensoriale, muovendosi ecc., ecc.: ora tutto ciò non sta a provare che non è l'organo che fa la funzione, ma è l'attività funzionale che, a seconda delle circostanze si foggia l'organo? Non sta a provare che la funzione per potersi esplicare, ha bensì bisogno di un organo, ma questo può essere differente secondo le circostanze? È agevole comprendere che l'attività dello spirito per potersi dispiegare ha bisogno della cooperazione di territori localmente distinti del sistema nervoso, ma ciò non implica affatto che essa non possa mutare e modificare questi suoi strumenti, adattandoli alle nuove esigenze. Ciò che è primitivo, ciò che è irriducibile è il bisogno che ha lo spirito di foggiarsi e di mettere in opera dati istrumenti, ma questi possono sempre variare: non sono essi quindi che producono l'attività spirituale, ma bensì la esplicano, la determinano, dandole una forma particolare.

Nessuno vorrà negare che le funzioni più elevate della mente possano avere un corrispettivo fisiologico, comunque nello stato attuale delle nostre cognizioni ci riesca oltremodo difficile imaginare in che cosa esso

Digitized by Google

possa consistere; ma da ciò sarebbe grave errore derivare la conseguenza che le dette funzioni superiori siano un prodotto esclusivo del corrispettivo fisiologico, il quale non è che l'espressione, la rivelazione, la manifestazione di quello. Per l'opposto le funzioni psichiche elementari (senso, motilità) sono più accessibili ad una interpretazione fisiologica appunto perchè le cognizioni intorno alla struttura del sistema nervoso rendono possibile il collegamento di dette funzioni elementari cogli elementi del tessuto nervoso.

E qui non è fuor d'opera accennare a quell' organo speciale del sistema nervoso che fu detto dal Wundt *centro dell'apperczione*. Già da tempo sia gli esperimenti fisiologici che i fatti patologici avevano messo in chiaro esservi una parte del lobo frontale posta innanzi al limite anteriore della zona motrice, con la cui lesione andavano connessi dei disturbi permanenti delle facoltà intellettuali. Ora dedurre da ciò che le funzioni intellettuali avessero la loro sede nella regione frontale del cervello era cosa tanto erronea quanto porre nella zona motrice la volontà e nella terza circonvoluzione frontale la funzione del linguaggio. Il retto ragionare poteva fare asserire ai fisiologi soltanto questo, che nella regione frontale esistessero degli elementi nervosi formanti parte integrale del corrispettivo fisiologico delle funzioni mentali elevate. E le congetture sulla natura funzionale di detti elementi potevano limitarsi ad attribuire loro funzioni semplici (senso e moto), basandosi sulle loro connessioni con altri elementi centrali. Ora, secondo il Wundt, in detta regione frontale avrebbe sede il centro dell'*ap-*

Digitized by Google

percezione congiunto con un doppio sistema di vie conduttrici, l'uno *centripeto*, il quale trasmetterebbe ad esso l'eccitazione sensoriale di tutti gli organi del corpo, e l'altro *centrifugo* che avrebbe per ufficio di condurre ai centri sensoriali e a quelli motori gl'impulsi atti a rinforzare e a regolare la funzionalità dei centri speciali di senso e di moto. Esiste veramente questo centro regolatore superiore, detto organo dell'appercezione? Noi, a dire il vero, non siamo tanto proclivi ad ammetterlo; in quanto che ci sembra che in esso (nè l'ufficio attribuitogli dal Wundt fa pensare altrimenti) sia come *puntualizzata* tutta l'energia che può essere dispiegata in un senso largo da un organismo: ora è questa *puntualizzazione* dell'attività organica in un determinato centro che a noi sembra vada bandita dalla scienza, se non si vogliono costruire degli schemi fisiologici fantastici. La funzione di quel sistema di fibre centrifughe ammesso dal Wundt, non appare certo chiara alla mente: di che natura sarebbero gl'impulsi che verrebbero trasmesssi per mezzo di tale sistema di fibre? Non altrimenti che il nostro intendimento si ribella ad ammettere nelle cellule corticali un deposito di imagini mnemoniche, così si ribella ad accettare come cosa possibile che vi siano degli organi nervosi i quali abbiano per ufficio esclusivo di regolare la funzionalità di altri organi nervosi centrali. Noi crediamo invece che le funzioni più strettamente intellettuali siano facilitate di molto dalla cooperazione di tutti quegli elementi sensoriali e motori, i quali pur essendo estranei all'esercizio dell'attività puramente spirituale, sono collegati con essa, date le condizioni particolari in cui la nostra mente è chiamata a svolgersi.

Digitized by Google

Nulla di più facile quindi che l' attività intellettiva appaia scemata ogni volta che sono interrotti i legami che essa ha colla funzionalità di organi semplici (sensoriali e motori e nella funzione motoria intendiamo implicare anche l'inibizione) del sistema nervoso; e quando vien distrutta quella porzione del lobo frontale che pare sia in più stretto rapporto coll'attività mentale non è improbabile che venga eliminato il sostrato fisico di quelle sensazioni e di quei moti che d'ordinario accompagnano gli atti cogitativi. Mancando le funzioni elementari del sistema nervoso che sono in intima connessione coll' esercizio dell'attività intellettuale, è naturale che l'ultima si trovi come arrestata e sopravvenga quello stato d'inebetimento caratteristico delle lesioni del lobo frontale. Insomma noi crediamo che l'intelligenza nella sua esplicazione si colleghi con fatti psichici elementari, ai quali corrisponde un elemento fisico localizzato in un determinato punto del sistema nervoso (lobo frontale). D' altra parte dire semplicemente che nei lobi frontali si trovi il sostrato fisico dell' attività intellettuale è affermare un nonsenso, giacchè l'intelligenza non può essere localizzata in un dato centro, rappresentando essa una nozione generale sotto cui noi ordiniamo certi atti concreti dello spirito, come quello di comporre parti d' imagini diverse e fare un' imagine nuova, la quale come puro cristallo lasci trasparire un'idea di bellezza, quello di formar concetti, quello di cavar fuori da concetti singolari altri più generali, quello di paragonar concetti e fare giudizio e di paragonar giudizi e fare raziocinio e di legare raziocini e fare scienza, e quello, da ultimo, di volere il bene,

Digitized by Google

comechè il corpo ne risenta male. Ora nell'organismo non si sa che accada movimento alcuno che non diciamo rischiari, ma solamente risponda a tali facoltà spirituali.

***

Dopo aver veduto a quali risultati conducono gli esperimenti di fisiologia cerebrale e dopo aver messo in chiaro che tutte le dette ricerche poggiano sopra il falso concetto che gli elementi la cui ablazione sopprime una funzione determinata, debbano esser considerati come pressochè gli esclusivi generatori della funzione stessa, noi dobbiamo volgerci all'anatomia ed all'istologia dei centri nervosi per vedere se queste scienze possano esserci di alcun aiuto nell'interpretazione dei fatti psichici. Veramente per chi crede che il fatto psichico e quello fisico sono fatti eterogenei e paralleli, l'indagine sudetta non ha quel valore che vorrebbero darle coloro che considerano il fatto psichico quale emanazione, efflorescenza di quello fisico: ad ogni modo non è soverchio soffermarsi alquanto sull'errore di tali scienziati, il quale consiste nel collegare insieme fatti psichici complessi (quali i fatti della memoria, dell'esercizio, dell'abitudine, dell'associazione delle rappresentazioni, ecc.), con strutture semplici ed elementari. Tali scienziati prendono i singoli fatti psichici, la sensazione, la percezione, la riproduzione e li considerano tutti come fatti di una medesima categoria, quasi che fossero tutti prodotti psichici elementari e poi s'affrettano a considerare ciascuno di essi quale funzione di una determinata struttura nervosa che è sempre uguale

Digitized by Google

e di ordine semplice. Tutto ciò apparirà molto evidente in seguito.

Finora la più parte degl'istologi e degli anatomici compirono le loro ricerche sempre trovandosi sotto il dominio del preconcetto funzionale e psicologico; essi, cioè, cercarono sempre di trovare nella struttura del sistema nervoso un appoggio a date teorie psicologiche. Lo schema ormai famoso del Meynert ne porge uno splendido esempio. Questo psichiatra col mettere innanzi quei vari ordini *di fibre di associazione*, *di proiezione e di connessione* ebbe in sostanza l'intento di dare una base anatomica alla teoria psicologica dell'associazione. E mentre fino a questi ultimi tempi gl'istologi videro nel sistema nervoso una rete fittissima, complicatissima e continua di elementi cellulari e fibrillari, credendo così di poter dar ragione non solo del collegamento dei vari stati psichici, ma anche dell'unità della coscienza, gl'istologi più moderni sono andati all'estremo opposto, considerando il sistema nervoso quale un aggregato di elementi giustaposti e per niente affatto intrecciantisi in modo continuo fra loro. Per costoro nel sistema nervoso le cellule e le fibre non sono due elementi staccati, ma formano un solo complesso unitario: la cellula gangliare col prolungamento nervoso e coll'arborizzazione terminale costituisce un'individualità anatomica, fisiologica ed istogenica, ossia un complesso isolato e indipendente, un piccolo tutto, un organo, che Waldeyer ha designato col nome di *neurone*. Da tal punto di vista il sistema nervoso è un aggregato di neuroni adiacenti, ma non saldati, sicchè l'onda nervosa passa scorrendo lungo la serie

Digitized by Google

dei neuroni allineati e solidali, non già per continuità, ma per contiguità. Inoltre i prolungamenti protoplasmatici delle cellule nervose hanno la proprietà recettiva degli stimoli provenienti dalle cellule adiacenti, mentre il prolungamento nervoso ha la proprietà *cellulifuga*, quella cioè di esser l'*organo di applicazione* per mezzo del quale il processo funzionale si trasmette ad un neurone vicino. Noi non possiamo ora scendere ad altri particolari nell'esposizione di questa nuova forma che ha assunto l'istologia nervosa moderna (1), ma il già detto ci sembra sufficiente per fare alcune considerazioni sull'aiuto che può venire alla psicologia dai progressi dell'istologia. Noi diciamo esplicitamente che la conoscenza della struttura degli elementi nervosi per quanto avanzata non potrà mai costituire un mezzo d'interpretazione dei fatti psichici; e la ragione è chiara: a prescindere che l' osservazione della struttura appartiene all'esperienza esterna e quindi non ha niente a che fare coll' esperienza interiore, noi notiamo che il fatto esterno, il fatto fisico non ci può condurre in ultima analisi che a trasmissione e a trasformazione di movimento, a urti di moti, e quindi a ciò che rimane esteso e ad elementi di cui ciascuno rimane fuori dall'altro: dal che consegue che il fatto fisico ed organico può essere messo soltanto in rapporto con fatti psichici di natura semplice ed elementare, quale

(1) Chi abbia voglia d'istruirsi sui particolari dell'odierna istologia del sistema nervoso non ha che a consultare il riassunto che ne ha fatto il Tanzi, professore di psichiatria, credo, nell'università di Palermo nella *Rivista sperimentale di freniatria*. Anno 1893, Fascicolo II e III (*I fatti e le induzioni sull'odierna istologia del sistema nervoso*).

Digitized by Google

la sensibilità e la motilità; noi, per esempio, comprendiamo benissimo come la costituzione dell'occhio e dell'orecchio colle rispettive strutture nervose periferiche e centrali possano esser utili alla insorgenza del fatto psichico elementare della sensazione luminosa e sonora: ma se noi andiamo innanzi nell'esame dei prodotti psichici più complessi, la struttura organica, per quanto complicata si possa presentare, non ci potrà mai dare la chiave per intendere quelli: e tutte le relazioni che si vogliono trovare tra date forme di struttura e fatti psichici complessi vanno riguardate come un parto della fantasia. Noi anche qui ripeteremo che con ciò non vogliamo affermare che il parallelismo psicofisico venga a cessare: noi crediamo che anche ai processi psichici più complessi corrisponda qualche cosa di esterno, e di fisiologico, ma non di anatomico e di morfologico. Del resto noi non siamo in alcun modo al caso di imaginare lontanamente in che cosa quello possa consistere e riteniamo che la struttura del sistema nervoso non potrà mai dare per sè la ragione per cui sia tale e non tal' altro lo svolgimento della mentalità. L'affermazione che l'associazione delle imagini abbia il suo fondamento nella struttura a rete continua del sistema nervoso è tanto sfornita di ragionevolezza che la moderna istologia ha creduto di poter rapportare la detta associazione ad una struttura organica del tutto differente. Del resto il dichiarare equivalenti il percorso di determinate onde nervose e il movimento delle rappresentazioni è asserzione totalmente arbitraria, in quanto per tal guisa si viene a sostanzializzare la rappresentazione, la quale non è che

Digitized by Google

un atto dello spirito. Non ci fermiamo sulle assurdità a cui si va incontro quando si voglia trovar la base delle varie leggi associative in determinate strutture organiche, giacchè tutto questo è stato messo in chiaro da valenti psicologi e filosofi.

Non vogliamo però tralasciare di riportare un saggio della maniera con cui taluni fisiologi e psichiatri credono d'interpretare i fatti psichici, basandosi sui risultati dell'istologia nervosa. « Ogni stimolo esterno, essi dicono, che impressioni il nostro sistema nervoso determinando un particolare stato di coscienza, vi produce, oltre alla modificazione momentanea e passeggiera che corrisponde alla sensazione attuale, anche un'impronta permanente, una specie di *reliquato*, talvolta anche indelebile. L'arco diastaltico impegnato in quel processo funzionale non ritorna senz'altro allo stato vergine di prima, ma acquista come una nuova proprietà, grazie alla quale la stessa sensazione potrà riprodursi più facilmente ed anche per uno stimolo interno: è il fenomeno della memoria. Se l'eccitamento è seguito da una reazione motoria, non solo il ricordo della sensazione, ma anche la riproduzione dell'atto muscolare riescirà tanto più esatta e spiccia quanto maggiore è stato il numero delle ripetizioni: è la legge dell'esercizio. Per effetto di un esercizio continuato si vengono organizzando mano a mano lunghe serie di ricordi rappresentativi associati e di abilità motorie coordinate, i cui termini si richiamano reciprocamente; ed anche a base di questo è una legge — la legge d'associazione. — Ogni nuovo grado di perfezionamento psico-nervoso dovendo differenziarsi in qualche cosa dagli al-

Digitized by Google

tri è rigorosamente necessario (sono sempre gl'istologi che parlano) che ad ognuno di essi corrisponda una *figurazione* permanentemente differenziata nel substrato anatomico che vi è interessato. E noi possiamo ritenere che la corrente nervosa provochi ogni volta che passa un maggior risveglio dei processi nutritivi e che i neuroni attraversati dal movimento si ipernutriscono per modo che l'esercizio dell'atto funzionale venga a diminuire la distanza tra i neuroni solidali e contigui, i quali poi in sostanza agiscono gli uni sugli altri non altrimenti che le correnti elettriche per induzione (1). »

Non abbiamo bisogno di spendere molte parole per mostrare l'erroneità delle teorie suesposte: è veramente deplorevole che vi sia chi crede di poter sul serio interpretare fenomeni psichici tanto complessi quali sono la memoria, l'esercizio, l'associazione e la perfettibilità psichica congiunta con l'invariabilità anatomica, per mezzo di una struttura tanto elementare quale è quella del neurone. Noi non possiamo che rivolgere una calda preghiera ai signori fisiologi e psichiatri, che, cioè, prima di avventurarsi ad emettere ipotesi psico-fisiologiche si addestrino nell'analisi dei fatti psichici, se pure non vogliono porre insieme frasi sfornite di qualsiasi contenuto e sostituire alla vecchia frenologia, la nuova la quale ben poco si differenzia dalla prima in fatto di assurdità. Che altro, infatti, diceva la vecchia frenologia, se non che a ciascuno elemento del cervello era da ascrivere una data funzione nulla importando che questa fosse pù o meno complicata e sproporzionata alla struttura

(1) V. Tanzi, loc. cit.

Digitized by Google

anatomica? E l' odierna fisiologia cerebrale non afferma del pari che funzioni psichiche complesse, quali la memoria, l'associazione, ecc., siano un prodotto della diminuita distanza, della ipernutrizione e che so io dei neuroni? I fisiologi assumono come fatti primitivi, semplici e irreducibili, fatti che sono oltremodo complessi, come l' abitudine, l' esercizio, la predisposizione, la proprietà degli elementi organici di ipernutrirsi in rapporto all'aumento della funzione, e s'illudono di poter collegare questi con strutture semplici ed elementari.

Conchiudendo, noi diciamo che nello stato attuale una vera psicologia fisiologica non può esistere che per i fatti psichici elementari della sensibilità e del movimento. Conservare ancora l'illusione di poter studiare tutto il resto della psicologia dal punto di vista fisiologico e istologico sta ad indicare soltanto che i fisiologi, i psichiatri e gl'istologi sono d'ordinario sforniti delle nozioni psicologiche necessarie: credere che la psicologia debba essere una parte della fisiologia equivale a credere che alla vecchia frenologia, ormai caduta in discredito, se ne debba sostituire una nuova.

***

Intimamente connesso colla ricerca dei rapporti esistenti tra gli organi nervosi e le funzioni psichiche si presenta il problema della sede dell'anima. Noi non staremo qui a ricordare le varie soluzioni date a partire da Cartesio e da Leibnitz a venire ad Herbart e a Lotze; ma faremo notare semplicemente come per noi il detto problema non ha senso, in quanto poggia sopra la confusione di due termini differenti. Tutti sanno che l'insieme

Digitized by Google

della nostra esperienza va divisa in due grandi sezioni, nell'esperienza esterna e in quella interna, nell'esperienza extrasoggettiva ed in quella soggettiva, la prima differenziandosi dalla seconda per questo che i fatti ad essa attinenti possono essere percepiti da molti altri individui oltrechè dal soggetto e insieme richiedono l'aiuto di organi appositi — organi sensoriali —; onde proviene che mentre per via dell' esperienza esterna noi, acquistiamo una cognizione indiretta e comune cogli altri uomini di ciò che ci è dato al di fuori di noi, coll' esperienza soggettiva noi percepiamo in modo immediato e diretto tutto ciò che si attiene esclusivamente a noi. Gli oggetti dell' esperienza esterna devono essere per così dire accolti e modificati dal nostro spirito in modo conforme alla natura di esso e degli istrumenti organici che sono a sua disposizione mentre il nostro pensiero e il nostro sentimento ci vengono dati immediatamente, formando essi l' unico oggetto diretto della nostra conoscenza. Quando noi parliamo dell'anima come del soggetto di tutti fatti interni noi non possiamo non considerarlo quale elemento essenziale dell'esperienza soggettiva; e però è assurdo parlare di sede dell'anima giacchè la sede implica un sito nello spazio e questo è l'elemento essenziale dell'esperienza esterna; parlando dunque di sede dell'anima nel corpo non si fa che confondere l'esperienza soggettiva coll'extrasoggettiva, considerando il soggetto delle nostre attitudini psichiche come un oggetto appartenente all'esperienza esterna, come un atomo che si trovi in un rapporto di estensione con altri atomi posti ciascuno fuori dell'altro. Già il Leibnitz aveva detto a tal proposito che le sue monadi non potevano essere pensate come

Digitized by Google

punti nello spazio, e il nostro Rosmini aveva insistito sul *rapporto* da lui detto *di sensilità* intercedente tra il soggetto senziente e il termine esteso, rapporto che egli ripetutamente dichiarava del tutto differente dal *rapporto di estensione*.

Il problema adunque riguardante la sede dell'anima per noi è un problema mal posto, in quanto l'anima che è un elemento essenzialissimo dell'esperienza interna vien considerato dal punto di vista dell'esperienza esterna, la quale presuppone come realmente dato lo spazio, con tutto ciò che esso contiene; contenente e contenuto che dal punto di vista dell'esperienza soggettiva ci si palesa quale produzione della nostra attività spirituale. La qual cosa, ben inteso, dice soltanto che la comprensione delle cose dipende da noi, non già che queste abbiano ricevuto da noi la loro esistenza. Ripetiamo che l'esperienza esterna ci fa soltanto percepire forme di moto, le quali possono essere riferite ad un soggetto, ma non mai identificate con esso: ed anzi soggiungiamo che non è lecito parlare di una localizzazione delle nostre facoltà mentali, bensì di una localizzazione di certi fatti fisiologici che noi per mezzo dell'esperienza esterna vediamo concomitanti con fatti interni. L'importante è che tali fatti fisiologici non convergono in un dato punto, non possono essere puntualizzati in una parte circoscritta del cervello, imperocchè tutto il corpo e segnatamente gli organi sensoriali e motorii ci appaiono quali sostrati indispensabili dello sviluppo psichico, uno nella sua complessità.

Digitized by Google

Digitized by Google

LA NOZIONE DI « LEGGE »

I.

Genesi e svolgimento storico della nozione di legge.

Una delle nozioni più comuni non solo presso gli scienziati, ma anche presso gli uomini colti del nostro tempo è quella di legge; possiamo dire che nella coscienza moderna la legge rappresenta il fatto culminante, non foss'altro perchè tutti concordano nel riconoscerne il valore e tutti s'inchinano innanzi ad essa. Così vediamo che coloro, i quali farebbero il viso arcigno al sentir parlare di principii assoluti, di relazioni necessarie ed universali tra le cose, di idee, ecc., sono ben fortunati ogni volta che possono riferirsi alle « leggi ». È questo un caso curioso di logolatria che merita di fermare l'attenzione del psicologo. Si direbbe in conseguenza che il concetto di legge sia ben netto e delimitato nelle sue note e nel suo significato ed atto ad esser compreso da tutti; eppure non è così, donde la necessità di ricercare il valore e la base di esso.

Una nozione può formare oggetto di studio da diversi punti di vista, dei quali i più importanti ci sembrano i seguenti: si può andare in traccia della genesi e dello

Digitized by Google

storico svolgimento di essa e si può considerarla nelle varie sue applicazioni in un dato periodo di tempo, avendo massimamente di mira di metterne in sodo il valore obbiettivo. Si può in altri termini indagare la genesi e lo sviluppo della nozione e si può fermarsi sul suo fondamento oggettivo e sul suo significato reale. É chiaro che ciascuno di questi punti di vista può offrire materia a ricerche particolari di varie sorta: così si potrà studiare la natura e la struttura per così dire di un dato concetto, prescindendo dalla genesi psicologica di esso, come si potrà studiare il contenuto senza preoccuparsi del fondamento reale di esso e della sua obbiettività. Sicchè il concetto di legge, come ogni altro concetto generale può fornire materia ad indagini di natura svariatissima a seconda dell'intento che si vuol conseguire. Quale sarà il metodo che terremo nella nostra trattazione?

Noi siamo d'avviso che non si possa occuparsi della determinazione di un concetto generale senza considerarlo dai varî punti di vista da cui può formare oggetto d'indagine; ed il difetto di molte teorie gnoseologiche e metafisiche sta appunto nel trascurare la ricerca della genesi psicologica e dello svolgimento storico di date nozioni: ond'è che noi ci proponiamo d'intrecciare l'una discussione con l'altra e di considerare sempre ciascun problema in relazione con gli altri. D'altronde è facile comprendere la ragionevolezza di un tal metodo, se si pensa che il problema psicologico è intimamente connesso col problema gnoseologico e metafisico, in quanto la Psicologia, la Gnoseologia e la Metafisica non sono che germinazioni di quell'unico tronco che è il fatto reale conosciuto.

Digitized by Google

Cominciamo dal cercare di delimitare il contenuto empirico del concetto di legge, cominciamo cioè dal rintracciare le varie applicazioni che riceve nell' ordinario linguaggio la parola legge. E per prima appare evidente un duplice uso di detto vocabolo, a seconda che è adoperato nelle scienze fisiche, ovvero in quelle morali. Nel primo caso la parola legge sta a significare un rapporto costante tra due termini, una coppia di due dati di fatto, come dice il Taine, ovvero le modalità dell'azione di una causa, come dicono altri filosofi : le leggi da tal punto di vista si presentano come principii assoluti, necessari ed universali, i quali regolano lo svolgersi dei fenomeni denotando i rapporti intercedenti in modo costante tra due termini. Nell'altro caso la legge è adoperata per indicare i precetti, le norme a cui bisogna ottemperare per conseguire un dato scopo. Le svariate forme dell'attività umana devono essere regolate da certi principii, i quali sono altrimenti detti appunto leggi. Come nel primo caso abbiamo le così dette leggi fisiche o più genericamente naturali; così nel secondo abbiamo le leggi etiche, logiche, estetiche, grammaticali e via di seguito. La differenza tra i due usi della stessa parola legge appare evidente a tutti; le leggi fisiche sono fatalmente necessarie ed universali: nella loro caduta i corpi seguono la legge del rapporto diretto della massa, e del rapporto inverso del quadrato della distanza e non c'è caso che si possa verificare uno strappo a detta legge. Le leggi riflettenti la caduta dei corpi esauriscono così il contenuto di quella proprietà fondamentale corporea che si chiama la gravità o l'attrazione, e fuori le dette leggi quest'ultima non ha senso, è una mera astrazione.

Digitized by Google

Per l'opposto le così dette leggi regolanti l'attività umana nelle sue molteplici e svariate manifestazioni, le così dette leggi precettive non sono fatalmente necessarie nel senso che fuori di esse sia tolta la posssibilità di una qualsiasi forma dell'attività umana; così si può e non si può seguire un dato precetto morale, estetico, grammaticale, ecc.; e nel caso che non si segua non è lecito asserire che nell'uomo non si possa più parlare di attitudine a compiere delle opere morali, estetiche e così via. La differenza adunque tra le leggi naturali e le leggi precettive sta in ciò che le prime sono l'equivalente assoluto della forza, della causa da cui si dice che procedono, mentre le altre indicano soltanto le forme in cui le forze o cause produttrici si possono presentare, le guise in cui possono operare; e in tal caso cause e leggi non sono identificabili.

Che valore abbia tale differenza tra i due usi della parola legge, quale ne sia l'origine, il fondamento e il significato non fa d'uopo discutere a questo punto: tutte queste quistioni saranno ampiamente svolte nel corso del nostro lavoro: ciò che a noi premeva di precisare qui era il contenuto empirico del concetto di legge: e dall'esame dei fatti è risultato chiaro che la parola legge è adoperata a designare due ordini di fatti del tutto differenti: da una parte essa serve ad esprimere i precetti, le norme, le regole che occorre seguire per un dato scopo: di qui le leggi giuridiche, le leggi morali, le leggi estetiche e le leggi logiche ecc. in ordine alle varie forme dell'attività umana: e dall'altra sta a significare un rapporto costante riscontrato fra due fatti. Comunque non tutti concordino nel differenziare in tal guisa le leggi, pure a noi sembra che come punto di partenza sia

Digitized by Google

necessario mantenere tale divisione. Ma è stato sempre in tal guisa duplice l'uso della parola legge? È questo il problema che ora ci tocca discutere: ond'è necessario che ci addentriamo per alcun poco nell'indagine della genesi e dello svolgimento storico della nozione di legge.

A tal proposito è necessario far distinzione tra genesi e svolgimento della *nozione di legge* e genesi e svolgimento del *contenuto obbiettivo del concetto di legge*, contenuto che dapprima potè essere espresso con altra denominazione.

Tutte le espressioni che nelle varie lingue corrispondono alla nostra parola « legge » mostrano che in origine questa parola stette ad indicare una legge positiva, una norma dell'operare fissata da certe date persone (1). Non bisogna

(1) Chi studia le radici delle voci adoperate (Vedi Pictet *Les origines indo-européennes*) dai popoli antichi per indicare il diritto, il corpo delle leggi o la giustizia trova in esse l'idea di comando, di protezione, di rettitudine, di divino.

Dalla primitiva radice ariana *dic* che significa *ordine*, *precetto*, *comando* sono derivate filologicamente le seguenti voci delle lingue di altri popoli:

Sanscrito: *dishti* (ordine, precetto)-Zend: *fra-dic* (indicare le prescrizioni di legge) — Greco: *diche* (giustizia, dritto), *dicaios* (giusto) — Latino: *iudex* (ordina, dimostra il diritto).

Dalla radice primitiva ariana *dha* sono derivate le seguenti voci:

Sanscrito: *dharma* (legge, giustizia, ordine) — Zend: *dâo* (legge), *dâd* (stabilito) — Greco: *Theo* (legge), *Themis* (dritto) — Latino: *fas* (giusto), *fatum* (il detto da Giove).

Dalla radice ariana *râg* derivarono poi:

Sanscrito *rgu* (dritto, retto) *rgugu* (onesto) — Zend: *èrézu* (retto) Greco: *orego* (stendersi in linea retta) — Latino: *rego* (reggere) *rectus* e *directus* (dritto).

Dalla radice ariana *yu* derivarono: Sanscrito: *yos* (difesa, protezione) — Zend: *yaos* (salute). — Latino: *jus* (aiuto).

Si noti che la radice *dic* significa precetto, ordine, comando, la radice *dha* racchiude il concetto di fermo, stabile, autorevole, la radice *râg* vale muoversi in linea diritta ed anche splendore, la radice *yu* vale aiu-

Digitized by Google

tralasciare però di notare che tali leggi positive, dapprima non scritte, avendo per cómpito di porre ordine nella vita della società umana comprendevano non solo quelle che si potrebbero chiamare leggi civili, ma anche i dettami morali e tutto ciò che concerne gli usi e le consuetudini. Talune erano fatte derivare dalla volontà umana, mentre altre erano considerate quali leggi divine, quali comandi dati agli uomini dalla divinità, vuoi per mezzo di rivelazioni estrinseche, vuoi per mezzo d' ispirazioni interne come quelle riferentisi ai rapporti interessanti tutti gli uomini. Nell'uno e nell'altro caso il contenuto della legge riguardava sempre l'attività e la condotta umana e acquistava la sua forza obbligatoria dalla volontà del legislatore. Una legge insomma esprimeva sempre una esigenza della società o un comando divino.

Nè poteva essere diversamente, se si pensa che i rapporti giuridici (leggi giuridiche) dovettero nascere col sorgere di un potere, il quale, riconosciuta la necessità dello svolgimento di alcune potenze dell'uomo e quella della soddisfazione di alcuni bisogni, proibì le violenze e gli ostacoli. Prima che ciò avvenisse vi poterono essere tra gli uomini soltanto rapporti bio-etici, nei quali si debbono comprendere le facoltà, i bisogni, le tendenze umane che esigono una soddisfazione nel seno della civile convivenza. Dal momento però che un potere sorto nella comunanza tutelò lo

tare, tener vicino; onde si ha la conferma che in tutte le voci che si riferiscono al dritto, al contenuto delle leggi od alla giustizia si riscontrano i concetti di comando, autorità, protezione, vincolo, aiuto. Le voci dei popoli moderni dritto, droit, recht, right, derecho, sono derivazioni delle radici suaccennate e quindi confermano ciò che dicevamo.

Digitized by Google

svolgimento di dette facoltà assicurando la soddisfazione dei detti bisogni da qualsiasi violenza od impedimento, una parte almeno dei suaccennati rapporti bio-etici rivesti carattere giuridico. E i primi rapporti bio-etici che vennero riconosciuti come divieti, furono quelli che si ritennero necessari al benessere ed alla conservazione individuale, e le prime leggi stabilite contennero spesso consigli per i membri di una data associazione. Si noti intanto che nel fare le leggi e nel determinare i *dritti* si subì l'influenza di cause diverse che talora non è facile assegnare, perchè si tratta di epoche molto remote dell'umanità. Però chi volge lo sguardo al codice di Manou, antichissimo monumento legislativo, ma che pure rivela un periodo molto avanzato di civiltà, trova la conferma di quanto si è detto. In questo codice, infatti, si vedono regolati *i mezzi di guadagno*, *i doveri degli agricoltori*, *industriali*, *servi*, gli *obblighi dei coniugi* nelle più minute particolarità, il *diritto di successione*, ecc. E le prime leggi furono diverse appunto secondo le diverse condizioni di vita dei popoli.

È stato osservato che il diritto nei popoli primitivi si presenta con due caratteri che a prima giunta sembrano in contradizione tra loro: da un lato apparisce proporzionato alle condizioni economiche ed al grado di civiltà dei popoli, presso i quali si svolge, ma contristato assai di frequente dalla forza e dalla violenza, conseguenza delle soverchianti passioni dell'uomo primitivo, dall'altro lato apparisce circondato da un'aureola religiosa, che gli concilia riverenza e rispetto. È promulgato come una parola divina, come un *fas* misterioso ed arcano, il cui senso intimo non può essere afferrato dal volgo e le cui cerimonie solenni debbono

Digitized by Google

essere adempiute con scrupolo nei loro più minuti particolari. Se non che tutto questo, a dire il vero, piuttosto che ai tempi primitivi dell'umanità si riferisce a quelli in cui gli uomini si sono già organizzati in gruppi più o meno vasti con capi *politici* e *religiosi*. Questi capi si finsero o si credettero effettivamente ispirati da esseri sovrannaturali e legiferarono: e le loro leggi furono varie secondo le condizioni dei popoli e i criteri politici e religiosi, dai quali i detti capi furono guidati.

Riassumendo, nell'inizio, in qualsiasi aggregazione umana non esiste dritto nè legge nel vero significato della parola' ma bisogni umani che possono essere sentiti e riconosciuti di necessaria soddisfazione. Se per comune volontà la soddisfazione di quei bisogni con talune modalità o limiti riconosciuta legittima, viene conseguita, si hanno allora alcune *consuetudini* che non possono a rigore dirsi giuridiche, perchè manca un potere tutelatore, ma preparano l'apparizione delle forme giuridiche, dei dritti, iniziando la trasformazione dei rapporti bio-etici in rapporti giuridici. Se poi quelle consuetudini si formano sotto la direzione di colui che sta a capo dell'associazione, allora esse meritano il nome di giuridiche. E posto che il dritto, *subbiettivamente* inteso, sia la facoltà di operare in una maniera determinata, riconosciuta legittima e necessaria dall'autorità sociale, *obbiettivamente* si presenta sotto questi due aspetti: 1° sotto quello della garentia o protezione che ha vita appunto con le disposizioni legislative, con le leggi; 2° sotto quello di un insieme di azioni umane, svolgentisi nei limiti e con le modalità stabilite da queste leggi.

Di guisa che il dritto è il complesso delle norme gene-

Digitized by Google

rali dell'operare umano necessarie al conseguimento dei fini sociali ed individuali dell'uomo. Se non che qui giova notare che non è perfettamente conforme al vero affermare *sic et simpliciter* che le consuetudini si *fissino* nelle leggi giuridiche, ma invece occorre dire che dopo la separazione delle consuetudini propriamente dette dal dritto, quest'ultimo si vale dei mezzi di obbligazione esterna, mentre le prime adottano i mezzi più blandi dell'imitazione e del rispetto dell'opinione pubblica.

Le consuetudini ed il diritto hanno però per lungo tempo questo di comune che il valore delle loro norme è fondato tutto sull'uso e sull'abitudine. La *legge* (lex) espressamente formulata e quindi letta e quella scritta (*Vorschrift*, prescrizione) sono di origine molto più tardiva ed anche dopo che sono sorte, abbracciano in modo molto incompleto il diritto che vige nella società: dritto che si differenzia dalle pure consuetudini per la costrizione fisica di cui effettivamente si serve. Presso i Romani queste leggi non scritte, da cui però attingeva la legislazione scritta, queste consuetudini si dissero « *mores* » per accennare all'assenza in esse di ogni forma di promulgazione esterna reputata caratteristica della legge vera e propria (*lex* da *legere*). Presso di noi moderni la differenza tra consuetudini e leggi s'è andata sempre più accentuando per il fatto che le prime sono andate perdendo di valore a misura che si è lasciato maggior campo alla esplicazione della libertá ed iniziativa individuale e che in riguardo ad esse è venuto meno ogni mezzo di costrizione. Per contrario è divenuto molto più sensibile il carattere obbligatorio delle norme giuridiche basato appunto sui mezzi di costrizione esterna.

Digitized by Google

Come si vede, nel concetto originario di legge non era incluso per niente il significato che oggi si dà alle leggi naturali, quali rapporti costanti esistenti tra dati termini, ma bensì, quello di norme o regole dirigenti l'attività umana. In questo senso Empedocle considera il divieto di uccidere gli esseri viventi quale legge applicabile fin dove si estende la luce del sole e lo spazio infinito e Sofocle fa dire ad Antigone che i comandi divini non scritti, ma imprescindibili, hanno valore non da ieri o da oggi, ma *ab aeterno* e nessuno sa « da quando sono stati rivelati. » In Eraclito troviamo solo un accenno a concepire la legge divina quasi come una legge naturale, quando dice, « che tutte le leggi umane tendono ad avvicinarsi a quella divina, in quanto questa è onnipotente e forte abbastanza per dominare tutte le altre leggi »; qui la legge divina non solo è considerata come una norma dello svolgimento dell'attività umana, ma come fattore essenziale dell' armonia universale chiamata anche da Eraclito col nome di *Dike*.

Decorse però molto altro tempo prima che la nozione di legge fosse libera dagli elementi ad essa inerenti nel suo significato originario: basta pensare che i sofisti riguardavano il *Nomos* e la *Fise*, la legge e la natura delle cose come antitesi inconciliabili, per convincersi che in quel tempo il concetto di legge (intesa questa quale forma dell'ordinamento naturale) non poteva in alcun modo prendere consistenza ed acquistar valore ed anzi va notato che gli autori di quel tempo ponevano ogni cura a differenziare la legge dalla natura, osservando che la legge era stata data dagli uomini, mentre la natura di tutte le cose era stata ordinata dagli Dei. E quei filosofi che riconosce-

Digitized by Google

vano le leggi naturali nel senso moderno si guardavano bene dal chiamarle con tal nome: Democrito, per esempio, chiaramente espresse il concetto che niente di casuale avviene nel mondo, ma tutto ha la sua ragione necessaria; se non che egli non parlò mai di leggi naturali, bensì della necessità di ogni evento, anzi fu egli che pose la legge di rincontro alla natura delle cose. Del pari Platone ed Aristotele parlarono della necessità a cui sottostanno tutti i fatti della natura, comunque la subordinassero poi all' attività finale di questa, ma non ci fu caso che essi considerassero tale necessità quale legge della natura. Questo nome fu da essi conservato esclusivamente per designare le norme dell'operare umano, distinguendo le leggi particolari dei singoli stati, suddivise poi alla lor volta in leggi scritte e non scritte, dalla legge morale universale per cui gli uomini son tratti istintivamente a giudicare (μάντευονται) del giusto e dell'ingiusto. Teofrasto più precisamente disse che per tale via tutti gli uomini, in forza dell'unità della loro natura, sono spinti a considerarsi come affini o aventi una medesima origine. Tale legge, diciamo così, naturale però sta a significare soltanto un' esigenza pratica della natura umana, non una necessità incombente al modo di agire delle forze naturali: e se Aristotele una volta si avvicina ad un tale concetto, non tralascia di osservare che è solamente in senso improprio che si può parlare di legge naturale (1).

Bisogna arrivare a Zenone per trovare adoperata la

(1) V. a tal proposito, Zeller: *Philosophie, der Griechen,* Vol. I, pag. 1005 e segg., Vol. II pag. 865 e segg.; V. inoltre Zeller: *Vorträge u. Abhandlungen.* Dritte Sammlung. Leipzig 1884, pag. 191 e segg.

Digitized by Google

prima volta la nozione di legge ad esprimere l'ordinamento della natura, il che parrà logico a chiunque conosce la struttura del sistema stoico. Dagli stoici infatti fu affermata la necessità di ogni evento, l'inviolabilità dell'ordine naturale tanto più decisamente in quanto Epicuro aveva ammesso l'arbitraria *declinazione* negli atomi e il libero arbitrio nell'uomo. Se Democrito ed Epicuro rifuggirono dal designare il corso necessario degli eventi naturali col nome di legge, perchè ciò poteva far considerare l'ordinamento della natura quale opera di un volere superiore e di un'intelligenza plasmatrice dell'universo, gli stoici avendo ricondotte tutte le cose ad una sola causa riguardata non soltanto come sostanza materiale, ma come Forza creatrice o Ragione, furono spinti a considerare il concatenamento delle cause naturali e il necessario svolgimento dei fatti come mezzi per cui la Ragione universale potesse attuare i suoi fini.

Da tal punto di vista tutto l'ordinamento dell'universo si presentò come un prodotto del volere di detta ragione, in altre parole come la legge che essa aveva dato; ed anzi essa stessa fu chiamata legge naturale, e se qualche volta la natura piuttosto che la ragione figurò come legislatrice, se si parlò di leggi della natura a cui tutto doveva sottostare, compreso l'uomo, ciò avvenne perchè la natura nella sua intima essenza era fatta coincidere colla ragione universale (divinità) (1). In tal guisa è giustificato il detto di Zenone che la legge naturale è una legge divina.

(1) *Quid enim aliud est natura quam Deus et divina ratio toti mundo et partibus eius inserta?* Seneca, *De Benef.* IV, 7, 1,

Digitized by Google

La legge universale fu riposta nella Ragione somma, la quale penetra da per tutto, onde Cleanto nel suo inno, dopo aver detto che Giove tutto regola in conformità di una legge, chiama le esigenze morali egualmente leggi. Qui non troviamo differenza notevole tra la legge naturale e la legge morale. Del resto tutta la dottrina morale stoica è fondata appunto sul principio di dover vivere in conformità della natura, principio, il quale non dice altro che la legge morale è legge naturale dell'operare umano. La nozione di legge naturale qui non appare delimitata in modo netto da non poter essere confusa per l'origine e per la forma colla legislazione positiva e per il contenuto colla legge morale, essendo guidato il volere divino dal fine di procacciare il maggior bene agli esseri ragionevoli. Sembra adunque che fosse dalla scuola stoica che l'espressione di legge naturale passasse nell'ordinario linguaggio, tanto più che l'indeterminatezza del suo significato rimase immutata per il resto dell'evo antico e medio. Le leggi governanti la natura al pari di quelle obbligatoriamente regolanti le azioni umane figurarono come comandi divini: e senza badare se tutti gli enti avessero la capacità propria dell'uomo di dare ascolto ai detti comandi, le leggi naturali furono presentate quali ordini positivi provenienti necessariamente da una Volontà superiore.

A questo punto giova notare che il sentimento mitico della natura per cui i fenomeni di questa furono riguardati espressioni di impulsi e di tendenze interne, trovò il suo appoggio nell'analogia esistente tra il corso invariabile dei fatti naturali e l'indirizzo, regolato da norme fisse, degli atti della vita umana; indirizzo alla sua volta fondamen-

Digitized by Google

tato almeno in parte sul succedersi ritmico dei bisogni fisici.

Alla costrizione esterna si sostituì l'esigenza interiore emotiva per cui si fu tratti a conformare il proprio modo di operare all'operare della natura. Il divino dall'uomo posto nella natura si riverberò sull'uomo stesso quando gli atti divini (fatti naturali) furono posti come modelli della condotta umana; così l'ordine della natura divenne esemplare dell'ordinato svolgersi delle consuetudini umane e la nozione di legge che ricevette la sua prima determinazione nella società umana e che fu trasportata allo studio della natura in seguito ad una tardiva riflessione, appare derivata nei suoi fondamenti primitivi ed originarii dalla natura stessa (natura fisica dell'uomo).

Del resto il nesso esistente tra l'ordine naturale e quello delle consuetudini si rende manifesto nelle intuizioni religiose degl'indiani. Negli atti simbolici religiosi di questi è espresso il sentimento di regolarità fissa e immutabile dominante dapertutto nell'universo. In alcuni sacrifici sono simboleggiati i fenomeni celesti svolgentisi con regolarità costante. I sacrifici fatti ad Agni corrispondono ai fenomeni naturali (dapprima adorati essi stessi come divinità) in cui per così dire, quel Dio s'incorpora. E i detti fenomeni son reputati atti religiosi compiuti dalla divinità.

Di qui il rispetto pauroso per la natura che raggiunge il massimo grado presso i Greci, come provano i miti di Prometeo, di Icaro, di Fetonte, e il riguardo usato agli animali, i quali rappresentano un elemento dell'ordine e del sistema della natura.

In tal guisa, dallo stadio mitico primitivo in cui sono

Digitized by Google

confusamente rappresentati l'ordinamento naturale e morale dell'universo si passa allo stadio estetico in cui l'ordinamento esterno delle cose è presentato come simbolo o manifestazione dell'ordinamento morale interiore, stadio che coincide colla trasformazione degli dei della natura in potenze morali. La natura è sempre riguardata come qualche cosa di divino, ma i singoli obbietti naturali cessano di essere considerati come dèi, simili agli uomini (V. il *Timeo* di Platone). Col suddetto stadio coincide l'inizio della conoscenza delle leggi fisiche dell'universo, in quanto la contemplazione estetica non considera più i fatti naturali come prodotti puri e semplici del capriccio e dell'arbitrio di esseri divini simili in tutto all'uomo, ma bensì come segni, accenni a qualcosa d'elevato, di razionale, di assoluto, di necessario e quindi di permanente che è degno di essere conosciuto ed indagato, per quanto si celi all'occhio volgare.

Di qui l'inizio e l'avviamento alla comprensione razionale dell'universo, la quale giunta al suo completo svolgimento menò allo sconoscimento di ogni valore etico obbiettivo nella natura, sia perchè questa non fu più contemplata nel suo insieme, data l'esigenza della divisione del lavoro, sia perchè gli effetti emotivi suscitati dalla detta contemplazione essendosi rivelati variabili e incostanti, furono riguardati un prodotto del soggetto, da questo trasportati nella natura.

Bisogna arrivare ai secoli XVI e XVII per trovare delimitato nell'ultimo modo anzidetto il contenuto della nozione di legge naturale, per la quale s'intese appunto il rapporto costante di dati termini, la relazione fatalmente

Digitized by Google

necessaria esistente tra condizionato e condizione. Talchè la nota caratteristica della legge naturale fu allora riposta nel suo valore assoluto, universale, privo d'eccezioni. E la conoscenza di essa si rivelò tanto più perfetta quanto più chiara appariva la conoscenza degli eventi e delle loro condizioni determinanti, raggiungendo il massimo grado di perfezione colla possibilità di esprimere matematicamente il rapporto implicato nella legge in modo da poter senza fallo prevedere un dato evento, una volta note le rispettive condizioni.

Che si riuscisse per la via induttiva o per quella deduttiva a fissare e ad enunciare determinate leggi, ciò che sopratutto si ebbe di mira fu che la legge avesse un valore assoluto e incondizionato; il che poteva avvenire solo nel caso che tra le circostanze accompagnanti un dato evento e quest'ultimo fosse riconosciuto un nesso causale, comunque la conoscenza di una legge naturale potesse essere indipendente da quella delle cause determinanti il nesso espresso nella legge stessa. Molte leggi empiriche furono infatti fondate su ipotesi scientifiche. Il modo di comprendere la causalità in genere esercitò però sempre una grande azione sulla maniera d'intendere l'assolutezza delle leggi naturali.

Fu notato poi che per poter ammettere la possibilità di strappi alle sudette leggi, per poter ammettere in alcun modo delle deviazioni dal corso naturale delle cose, per poter accettare in altri termini i miracoli, occorreva implicitamente od esplicitamente tornare a considerare le leggi naturali quali leggi positive derivanti dall'arbitrio di una forza superiore. Una volta infatti affermato che intanto si può par-

Digitized by Google

lare del corso regolare degli eventi naturali, in quanto sotto date condizioni *sempre* si presentano fatti identici non è più possibile risguardare come *naturali* eventi, i quali si sottraggono ad ogni spiegazione naturale. Le leggi naturali interpretate secondo i concetti dominanti nella scienza in stato di progresso e di svolgimento, appaiono assolutamente inconciliabili e irriducibili a quelle precettive o normative, in quanto le prime hanno il carattere precipuo di essere necessarie in sè stesse e prive di eccezioni, mentre le altre esprimono delle regole, dei precetti a cui si può sempre derogare. La necessità nell'ultimo caso è sempre relativa ad un dato scopo da conseguire.

Dicemmo di sopra che lo svolgimento della nozione di legge e la sua formale enunciazione e introduzione nel dominio della scienza andavano differenziate dal fatto reale ed obbiettivo formulato ed espresso in un periodo tardivo nella legge stessa. Invero fin da quando fu riconosciuto un rapporto costante e necessario tra due fatti (Matematica e Astronomia), fin da quando si cominciò ad enunciare un giudizio universale ed a ricavare da date premesse date illazioni ordinando il tutto in modo chiaro e preciso, fin da quando fu riposta la ragione dei vari eventi in un processo matematico-meccanico svolgentesi in modo incondizionatamente necessario, fin da quando il mondo in tutte le sue manifestazioni anche le più esigue, fu considerato come un organismo governato da un concatenamento di cause, fin da quando pose radici la convinzione che conoscere equivale a determinare e che pertanto conoscere un oggetto equivale a ricercare in che modo questo nella sua essenza ed esistenza dipende da un altro, fin da

Digitized by Google

quando adunque la scienza intesa in senso lato ebbe la sua prima origine, il contenuto reale della nozione di legge s'imponeva alla considerazione dello spirito. Dal momento che lo spirito sentì il bisogno di distinguere il permanente e l'essenziale dal contingente e dall'accidentale, attribuendo al primo maggior valore e significato, dal momento che andò in traccia dell'unità al disotto della varietà, pose perciò stesso la necessità della ricerca della legge. Questa ha radice in una necessità del concepire umano, in quanto nel fondo del nostro intelletto, è insita la tendenza ad andare in cerca di qualcosa di *assoluto*, *d'immutabile* e d'*identico*: ond'è che dagli antichi filosofi Ionici, o meglio dagli antichi matematici ed astronomi dell'oriente fino a noi fu un continuo affaticarsi del pensiero umano per fissare gli elementi invariabili di tutte le cose e per sostituire alla concezione mitica, e antropomorfica quella della connessione necessaria e incondizionalmente regolare dei vari eventi. Ed è cosa degna di nota che parallelamente all'interpretazione teleologica della natura si conservi con un numero maggiore o minore di variazioni e di ondeggiamenti la tendenza a ricercare i puri rapporti causali tra le cose e gli eventi. Chi segue lo svolgimento storico della scienza in genere constata subito che la corrente che potremmo dire *materialistica* decorre parallela a quella *idealistica*, attraverso tutto il mondo antico e tutto l'evo medio fino a che nel rinascimento s'iniziò quel movimento che ebbe per esito l'abbandono di qualsiasi veduta teleologica nel dominio della scienza vera e propria.

Se non che qui si presenta la questione: Se il fatto reale espresso mediante la legge è antico quanto la scienza,

Digitized by Google

perchè la nozione di legge vera e propria sorse così tardi? Al concetto di necessità naturale che cosa si deve aggiungere perchè si abbia il concetto di legge? Finchè la conoscenza umana si portò, per così dire, in modo diretto ed immediato verso il suo obbietto che d'ordinario era la natura, senza curarsi di determinare *l'essenza generale*, *il concetto* dei fenomeni, senza fermare l'attenzione sulle relazioni stabilite mediante l'intelletto umano, era impossibile che sorgesse la nozione di legge, la quale è resa possibile piuttostochè dalla considerazione delle cose per sè stesse, da una veduta esatta in ordine alla natura della nostra conoscenza. Finchè i principii delle cose furono riposti nelle cose e non nei concetti, ognun vede che di leggi non era possibile parlare. Ma tostochè per opera segnatamente della filosofia stoica, la ragione fu reputata immanente al mondo e fine a sè stessa, e il mondo nel suo progressivo svolgimento fu reputato la manifestazione di una logica che sta nella sua stessa essenza, anzi fu reputato la ragione stessa che si determina, per ciò stesso fu posta la base del principio fondamentale delle leggi della natura. Queste, infatti, esistono, sono necessarie e sono intangibili, perchè sono la natura stessa; non possono esser tolte alla natura, perchè non furono poste alla natura. Se fossero tolte, sarebbe tolta la natura, il mondo. L'esistenza è la giustificazione di quello che esiste; esiste perchè non può non esistere. Ora è questa idea la garanzia della scienza, la quale non può reggersi quando si ammetta la possibilità dell'arbitrio, l'azione di una volontà esterna al mondo. Senza il concetto o palesamente affermato o inscientemente ammesso di una logica immanente, il pensiero brancola nel vago e nel buio e

Digitized by Google

la nozione di legge, che implica ordine, regolarità, e fissità, non può prendere origine. In conclusione perchè si arrivi a concepire la legge, all'idea della necessità naturale si deve aggiungere quella della logica immanente: la nozione della necessità interiore o logica, ecco il presupposto dell'insorgenza della nozione di legge.

II.

Le diverse concezioni circa la natura della « Legge ».

Una volta entrata nella mente degli scienziati la persuasione che pensare è fissare in forme costanti la cangiante materia delle rappresentazioni, è cercare, come il saggio di Schiller, *den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht*, una volta ammesso che, giusta l'espressione dell'Helmholtz, *das erste Product des denkenden Begreifens ist das Gesetzliche*, è chiaro che i filosofi dovettero essere spinti a penetrare per vie differenti la natura intima della legge la quale appariva come il risultato ultimo delle varie forme d'indagine scientifica, come l'espressione più esatta e completa del lavorio intellettuale intorno ad un dato contenuto. Noi crediamo che tutte le idee emesse dai filosofi su tale argomento possano essere raggruppate in tre principali categorie, contrassegnate coi seguenti tre nomi: *concezione intellettualistica*, *concezione animistica* e *concezione dualistica delle leggi in genere*. Se non che qui si potrebbe obbiettare: stando a tale divisione, parrebbe che le leggi, le quali in sostanza

Digitized by Google

non sono che il risultato ultimo della conoscenza umana e quindi un prodotto dell'intelligenza, possano essere interpretate anche non ricorrendo all'attività intellettuale; a fianco alla concezione intellettualistica, infatti, si pone quella animistica; ora, non racchiude tale affermazione una contradizione? A ciò si risponde che senz'alcun dubbio la semplice determinazione ed enunciazione di una legge è già un fatto intellettuale; il quale però può essere valutato e interpretato diversamente a seconda che esso vien rapportato alle funzioni semplicemente intellettive e quindi ricondotto sotto il dominio esclusivo dei principii supremi del pensiero puro (principio d'identità, ecc.), ovvero viene considerato come implicante un elemento che non ha a che fare coll'intelligenza pura e semplice.

A tal proposito giova far distinzione tra la natura propria delle leggi (il loro significato reale ed obbiettivo) e la conoscenza di esse. Riguardo a quest' ultimo punto tutte le leggi a qualunque categoria appartengano figurano, sì, come trascrizioni in termini intellettuali (in giudizi universali) di rapporti reali, figurano cioè come il risultato dell'applicazione dei processi intellettivi agli obbietti reali; ma a seconda che i detti giudizi universali enuncianti le leggi sono ridotti tutti a *giudizi d'identità o analitici*, ovvero (almeno in gran parte) a giudizi *di dipendenza o sintetici*, irriducibili ai primi, si avranno due forme fondamentali d'interpretazione delle leggi. Riguardo al primo punto a seconda che l'essenza delle leggi è riposta tutta in un processo di *equazione obbiettiva* tra i due termini della coppia legge, ovvero in una determinazione dell'attività propria delle cose e nell'azione reciproca

Digitized by Google

delle stesse, si avranno del pari due forme principali di concezione della legge.

Va notato qui che d'ordinario le dette quattro forme si corrispondono in modo che l'interpretazione, diciamo così, *analitica* coincide con quello dell'*equazione obbiettiva* e la *sintetica* con quella dell'*attività*. Sicchè noi ci siamo creduti autorizzati a partire per prima in due grandi categorie le concezioni circa la natura delle leggi in genere, dando loro i nomi di *concezione intellettualistica*, e di *concezione animistica*, nomi che filologicamente considerati non hanno alcun valore e sono delle semplici denominazioni atte a contrassegnare due forme di concepire le leggi. Siccome poi si hanno delle *concezioni miste* in cui le leggi sono interpetrate, per una parte *intellettualisticamente* e per un'altra parte *animisticamente*, così noi abbiamo creduto di ammettere una terza forma di concezione detta *dualistica*. Aggiungiamo infine che in questa terza categoria vanno compresi quei casi in cui tra le leggi esplicative e quelle normative viene ammessa, una differenza essenziale e fondamentale.

A seconda che è ammesso adunque il concorso di uno piuttosto che di un altro elemento per la genesi della nozione di legge, a seconda che il valore di questa si fa o no dipendere esclusivamente da un fatto di conoscenza e a seconda che la causalità è riposta semplicente nell'essere, ovvero nell'identità dell'essere e dell'agire, si avrà un vario modo di concepire l'essenza delle leggi. E la concezione meriterà il nome di intellettualistica ogni qualvolta le leggi o sono considerate come legami per così dire estrinseci alle cose (veduta meccanica), ovvero come

Digitized by Google

enunciazioni di rapporti d'identità. Meriterà invece il nome di animistica ogni qualvolta le leggi vengono considerate come determinazioni primitive e originarie dell'attività delle cose, o come espressioni di ciò che vi ha d'interno in queste ultime. Meriterà infine il nome di dualistica ogni qualvolta la natura delle leggi viene interpretata per una parte intellettualisticamente e per un'altra parte animisticamente. Sui particolari concernenti queste tre concezioni c'intratterremo in seguito, quando tratteremo partitamente di ciascuna di esse.

CONCEZIONE INTELLETTUALISTICA.

Secondo questa concezione, o meglio secondo la forma predominante di essa, chi dice legge dice rapporto, dice, cioè, legame esistente tra due caratteri generali, i quali non sono mai staccati l'uno dall'altro in natura e si richiamano, o tendono a richiamarsi a vicenda; ed anzi si può dire che i due caratteri, dei quali ora il primo richiama il secondo, ora il secondo richiama il primo, formano una *coppia*, che è poi una legge. Pensare, formulare una legge equivale a legare insieme due idee generali; e formare un giudizio generale, è enunciare mentalmente una proposizione generale. « Ogni pezzo di ferro esposto all'umidità si arrugginisce »: « tutti i corpi immersi in un liquido perdono una parte del loro peso eguale al peso del liquido spostato »; ecco delle leggi, ciascuna delle quali consiste in una coppia di caratteri generali e

Digitized by Google

e astratti collegati tra loro: da una parte la proprietà del ferro d'essere esposto all'umidità, dall' altra l'origine del composto chimico detto ruggine, da una parte la quantità del peso perduta dal corpo immerso e dall'altra la quantità eguale del peso di liquido spostato. Niente di più utile allo spirito umano di questa struttura delle cose, giacchè una volta scoverta la legge, il primo carattere appare l'indice del secondo. Prima però di considerare le leggi in sè stesse e nelle loro applicazioni, giova ricercare la natura di detti caratteri generali o astratti, sempre secondo i detti intellettualisti. Lungi dall'essere creazioni della nostra mente, semplici mezzi di classificazione o strumenti di mnemotecnica, quelli esistono di fatto al difuori di noi, al di là della portata dei nostri sensi e delle nostre congetture; sono efficaci, anzi sono gli agenti più importanti della natura, in quanto ciascuno di essi trae seco uno o più altri, sono la porzione fissa ed uniforme dell'esistenza per sè frammentariamente dispersa e successiva, giacchè allo stesso modo che vi sono dei caratteri comuni la cui presenza continua collega tra loro i diversi momenti dell'esistenza individuale, così vi sono dei caratteri comuni la cui presenza moltiplicata e ripetuta collega tra loro i vari individui della classe. Senza i caratteri comuni e le idee generali ed astratte che loro corrispondono nell'intelligenza umana non solo non sarebbe a parlare di scienza (cosa già notata da Aristotile), ma non esisterebbero nemmeno individui, i quali in sostanza sono come obbietti particolari che durano, che serbano nel tempo e nello spazio qualcosa di comune e di permanente, una data forma, cioè

Digitized by Google

a dire un gruppo di caratteri fissi aventi importanza capitale e costituenti la parte essenziale.

Abbiamo detto che ai caratteri comuni obbiettivamente esistenti fanno riscontro nell'intelligenza le idee o i concetti, i quali lungi dal confondersi colle rappresentazioni sensoriali o cogli schemi fantastici o rappresentazioni generali che sono un fatto semplicemente *concomitante*, vanno riguardati come *nomi di classe*, nomi significativi ed atti ad essere compresi, in modo che essendo questi uditi, svegliano la rappresentazione sensibile più o meno chiara e circoscritta d'un individuo della classe e esistendo invece la rappresentazione sensibile di un individuo della classe, appare subito sull'orizzonte psichico l'imagine del suono del nome di questa e la tendenza a pronunziarlo. Talchè i caratteri astratti delle cose sono pensati per mezzo di nomi astratti (idee astratte) che sono specie di *sostitutivi* dell'esperienza sensibile che noi non abbiamo, nè possiamo avere del carattere astratto presente in tutti gli individui simili. Essi lo sostituiscono, adempiendo al medesimo ufficio. L'origine di tali nomi astratti e generali va ricercata in una forma particolare di associazione tra un dato suono e la rappresentazione o l'immagine non solo di individui assolutamente simili, ma anche di individui a volte differenti in tutto, tranneché in un carattere. Il potere di trovare analogie tra le cose più o meno disparate, il potere di cogliere dei rapporti è appunto la caratteristica dell'intelligenza umana e insieme ciò che rende possibile la formazione di nomi astratti e generali. L'idea nasce col segno, ma perchè sia adattata in modo completo all'oggetto, perchè risponda al carattere comune, è necessario che sia

Digitized by Google

rettificata a gradi, giacchè nel linguaggio ordinario e nella esperienza volgare è incompleta e vaga: è soltanto per mezzo dell'osservazione attenta, dell'esperienza variata ed estesa e della comparazione ripetuta, che noi riusciamo, tralasciando tutti i caratteri inutili e accidentali, a conservare quelli essenziali e permanenti.

Non tutte le idee generali vengono formate con detto processo: vi sono, infatti, quelle che agiscono come modelli, perchè hanno per obbietto non il reale, ma il possibile, ed esse piuttostochè adattate all'oggetto, vengono *costruite*. E il carattere comune di tutte le idee che noi costruiamo è che esse si riducono a schemi, a cornici in cui può venire inquadrata la realtà, comunque esse siano formate senza tener presenti determinati oggetti reali. La conformità delle costruzioni mentali colla realtà può e non può aver luogo: in ogni caso essa non è lo scopo a cui si mira. Lo adattamento non è sempre esatto e vi sono dei casi in cui è soltanto approssimativo; e ciò perchè il fatto reale è molto complicato, mentre la costruzione mentale relativamente semplice: sbarazzato dei suoi suoi elementi accessori e ridotto a quelli principali il primo si presenta come una copia della seconda e tanto più entrambi coincidono quanto più o mediante l'astrazione praticata sulla realtà tutto ciò che è accessorio vien tralasciato, rimanendo conservato ciò che è primitivo ed essenziale, ovvero mediante il processo contrario, la determinazione, tutto ciò che manca agli schemi mentali vien loro attribuito dall'immaginazione.

Tre condizioni sono richieste perchè le costruzioni mentali abbiano un certo valore obbiettivo: 1° bisogna che gli

Digitized by Google

elementi mentali di esse siano calcati esattamente su quelli delle cose reali: 2° che gli stessi elementi siano generali e possibilmente universali: 3° che le combinazioni mentali siano le più semplici possibili. Tale processo costruttivo si può applicare alle varie classi di obbietti, giacchè in tutti noi possiamo riscontrare e isolare i caratteri generali atti ad essere combinati tra loro. Tra i tipi mentali per tale via costruiti ve ne sono di quelli che c'interessano in modo particolare e ai quali noi vivamente desideriamo che le cose si conformino, tanto che il bisogno e l'esigenza di tale conformità diviene stimolo all'azione. Noi costruiamo l'utile, il bello e il bene e operiamo in modo da far coincidere, per quanto è possibile, le cose colle nostre costruzioni. Avendo noi scorto ora in uno, ora in un altro degli individui che vivono in società con noi e con cui noi siamo in continuo rapporto dei segni esterni che sono l'espressione di qualità interiori atte a svegliare la nostra attenzione, perchè benefiche all'individuo o alla specie, quali l'agilità, il vigore, la salute, l'energia ecc., siamo tratti a mettere insieme i detti segni, affine di potere contemplare un corpo umano in cui siano appunto manifestati i caratteri da noi giudicati i più importanti e pregevoli: ond'è che se un artista giunge ad avere la visione interiore, la immagine viva e intensa dell'insieme di queste note, egli prende un blocco di marmo e v'imprime la forma ideale che la natura non era riuscita a mostrarci per l'innanzi. Del pari essendo dati i vari motivi del volere umano, noi constatiamo che l'individuo opera più di frequente in vista del suo bene personale e quindi per interesse, molte volte per il bene di un individuo da lui amato e quindi per simpatia e

Digitized by Google

rarissimamente in vista del bene generale senza altra intenzione che di essere utile alla società presente o futura di tutti gli esseri forniti di sensibilità e d'intelligenza. Noi isoliamo quest'ultimo motivo e desideriamo vederlo preponderante in ogni deliberazione umana, lo lodiamo tanto da raccomandarlo a tutti gli altri e da fare ogni sforzo per dargli il predominio in noi medesimi. Formatosi così l'ideale del carattere morale, noi cerchiamo ogni mezzo per adattare a tale modello il nostro carattere effettivo. Di guisa che le opere d'industria, d'arte e di virtù sorgono allo scopo di colmare o di scemare l'intervallo che separa le cose dalle nostre concezioni.

Vediamo ora in che consistono, sempre stando alla concezione intellettualistica, i rapporti o i legami esistenti tra due caratteri comuni (leggi). Notiamo subito che essi sono di varie specie: a volte i due caratteri collegati insieme sono *simultanei* e allora due casi si possono presentare o il primo carattere trae seco il secondo senza che l'ultimo tragga seco il primo: così ogni animale fornito di mammelle ha vertebre, ma non ogni vertebrato è fornito di mammelle (legame unilaterale o semplice): ovvero la presenza del primo carattere trae seco quella del secondo e alla sua volta la presenza del secondo trae seco la presenza del primo; in ogni mammifero i denti incisivi accompagnano sempre un tubo digestivo breve e lo svolgimento di istinti carnivori e reciprocamente (legame bilaterale e doppio). Altre volte dei due caratteri collegati, l'uno, chiamato antecedente, *precede* e l'altro detto conseguente *segue*; al primo si dà il nome di causa ed all'altro quello di effetto. E anche qui due casi si possono pre-

Digitized by Google

sentare o il primo carattere provoca colla sua presenza l'insorgenza del secondo e alla sua volta il secondo per prodursi, esige la presenza del primo: ogni mobile al quale s'applicano due forze divergenti di cui l'una è continua, descriverà una curva; ed ogni mobile per descrivere una curva richiede l'applicazione di due forze divergenti di cui l'una è continua (legame bilaterale o doppio): ovvero il primo provoca colla sua presenza il secondo senza che il secondo per prodursi esiga la presenza del primo — le vibrazioni di una certa celerità trasmesse al nervo acustico provocano la sensazione di suono, ma quest'ultima può prodursi in noi spontaneamente nei centri sensitivi — (legame umilaterale o semplice, nesso di causa ed effetto) (1)

Ma in che consiste il legame esistente tra due caratteri? Vi è qualche virtù o ragione segreta che risiedendo in uno di essi, trae, provoca l'altro? Su questo punto i filosofi fautori della concezione intellettualistica non sono d'accordo, come si dirà in seguito; per ora basterà notare che per la più parte dei filosofi e scienziati moderni intellettualisti le parole provocazione, legame, produzione, esigenza non sono che metafore abbreviative. « La sola nozione » dice Stuart Mill sulla traccia di Hume, « di cui a tal proposito noi abbiamo bisogno può esserci fornita dall'esperienza, la quale c'insegna che nella natura regna un ordine di successione invariabile, e che ogni fatto vi è sempre preceduto da un altro fatto. Noi chiamiamo causa l'antecedente invariabile, effetto il conseguente invariabile. La causa reale è la serie delle condizioni, l'in-

(1) TAINE — *De l'Intelligence*. Vol. 2°.

Digitized by Google

sieme degli antecedenti, senza i quali l'effetto non può aver luogo. » Sicchè la causa è la somma delle condizioni positive e negative prese insieme, la totalità delle circostanze e contingenze di ogni specie che una volta date, sono invariabilmente seguite dal conseguente. E la volontà produce i nostri atti corporei come il freddo produce il ghiaccio o come una scintilla produce un' esplosione di polvere da cannone; vi è lì del pari un antecedente, la risoluzione, che è un carattere momentaneo del nostro spirito, e un conseguente, la contrazione muscolare che è un carattere momentaneo di uno o più dei nostri organi; l'esperienza collega insieme i due fatti in modo da render possibile la previsione che la contrazione terrá dietro alla risoluzione, non altrimenti che l'esplosione della polvere segue il contatto della scintilla — In modo più preciso si può dire che qualunque siano i due caratteri, simultanei o successivi, momentanei o permanenti, la forza colla quale il primo trae, provoca o suppone il secondo come contemporaneo, conseguente o antecedente, si riduce ad una particolarità del primo considerato solo e separatamente. S'intende dire con ciò che esso ha per sè la proprietà di essere accompagnato, seguito o preceduto dall'altro. Del resto niente di meraviglioso in tale costituzione delle cose, se si riflette che non è più strano trovare delle concomitanze, dei precedenti e dei conseguenti rispetto ed un carattere generale di quello che sia il trovarne rispetto ad un individuo particolare o ad un fatto attuale. Non alrimenti che gl'individui e i fatti particolari, i caratteri generali sono forme dell'esistenza non differenti dai primi, se non perchè sono più stabili e più diffusi. La difficoltà è tutta nel poter osservare separata-

Digitized by Google

mente un tale carattere che si riscontra sempre frammisto a molti altri caratteri. Due metodi ci conducono allo scopo, a seconda che si tratta di caratteri generali *reali o possibili*. I primi essendo formati *per estrazione* vera e propria vengono stabiliti con processo graduale: e i rapporti intercedenti tra loro sono scoverti per via induttiva e formano l'obbietto delle scienze sperimentali. I secondi essendo costruiti per combinazione, sono come a dire delle *forme*, degli *schemi* in cui possono essere inquadrate le cose reali. I rapporti esistenti tra loro sono rintracciati mediante il processo deduttivo e formano l'oggetto delle cosidette scienze costruttive.

Il metodo induttivo nelle sue varie forme è un processo molto lungo, perchè suppone la raccolta, la scelta e la comparazione di più casi. Va notato poi che più una legge è generale e più richiede del tempo per essere scoverta, presupponendo essa l'acquisto di diverse leggi parziali: come anche che al di fuori della cerchia ristretta dell'esperienza compiuta, una data legge ha soltanto un valore di probabilità. Le proposizioni delle scienze costruttive, o deduttive invece sono contrassegnate da caratteri di natura opposta. In ciascuna di queste scienze, infatti, vi sono certe idee primitive che una volta presenti allo spirito si collegano istantaneamente tra loro e con un vincolo necessario ed universale. Tali giudizii primitivi, fondamentali, irreducibili si dicono assiomi,la cui validità può essere dimostrata mediante un processo lento, approssimativo, sperimentale (induttivo), ma d'ordinario la è mediante un processo breve, esatto ed analitico (deduttivo). Qnesta seconda specie di prova è resa possibile per questo, che i cosidetti assiomi sono in fondo delle

Digitized by Google

proposizioni analitiche, in cui il soggetto contiene l'attributo o in modo molto appariscente, il che rende l'analisi inutile (1), o in modo molto implicito, il che rende l'analisi pressochè impraticabile. In ogni istante noi sentiamo l'efficacia di dette proposizioni analitiche (idee latenti regolatrici): così affermiamo che una data persona non ha potuto agire così, ovvero che tale condotta non mena allo scopo, che tale atto é lodevole o biasimevole, senza che il più delle volte noi possiamo assegnare la ragione di tuttociò, comunque questa giaccia nascosta nel fondo del nostro animo.

(1) Tali sono per taluni (Mill, Taine ecc.) i principii d'identità e di contradizione " Le premier, dice il Taine (*De l'Intelligence*, Vol. 2°, Lib. IV, pag. 336), peut s'exprimer ainsi: si dans un objet telle donnée est présente, elle y est présente. Le second peut recevoir cette formule; si dans un objet telle donnée est présente, elle n'en est point absente: si dans un objet telle donneé est absente, elle n'y est point présente. Comme les mots présent et non absent, absent et non présent sont synonymes, il est clair que dans l'axiome de contradiction aussi bien que dans l'axiome d'identité, le second membre de la phrase répète une portion du premier; c'est une redite; on a piétiné en place. De là un troisième axiome métaphysique, celui d'alternative moins vide que les précedents, car il faut une courte analyse pour le prouver; on peut l'enoncer en ces termes: dans tout objet telle donnée est présente ou absente. En effet supposons le contraire, c'est à dire que dans l'objet la donnèe ne soit ni absente, ni présente. Non absente cela signifie qu'elle est présente, non présente cela signifie qu'elle est absente: les deux ensembles signifient donc que dans l'objet la donnée est à la fois présente et absente, ce qui est contraire aux deux branches de l'axiome de contradiction, l'une par laquelle il est dit que si dans un objet telle donnée est présente elle n'en est pas absente et l'autre par laquelle il est dit que si dans un objet telle donnée est absente elle n'y est pas présente. Maintenant, reprenons l'axiome d'alternative et observons l'attitude de l'esprit qui le rencontre pour la première fois. Il est sous-entendu dans une foule de propositions; c'est parce qu'on l'admet implicitement qu'on l'admet explicitement. Par exemple quelqu'un vous dit: Tout triangle est équilateral ou non; tout vertebré est quadrupede ou non. Sans examiner aucun triangle ni aucun vertebré vous réconnaissez

Digitized by Google

Essa è come a dire inclusa nel concetto generale complessivo che ci siamo formati di tale persona, di tale condotta, di tale atto, allo stesso modo che un segmento non tracciato è contenuto in un cerchio o un grammo di piombo in un peso qualsiasi di piombo. Ogni nostra affermazione assiomatica suppone un sordo lavoro mentale, il riconoscimento cioè ripetuto o continuamente implicito d'una circo-

que forcement ces propositions sont vraies : l'alternative est inévitable : vous ne pouvez vous y soustraire. Et cependant d'ordinaire vous n'avez pas de preuve en main. Vous n'avez fait l'analyse précédente : vous ne sauriez montrer comme nous venons de le faire, la série des liaisons par lesquelles la proposition se rattache à l'axiome de contradiction. Vous n'avez point degagé et suivi comme nous, les idées très-abstraites qui par leur filière délicate et continue soudent ensemble les deux membres de la proposition. Qu'est-ce à dire, sinon qu'à défaut de la vue claire vous avez le sentiment confus de cette soudure et que la jonction existe entre les deux membres de votre pensée sans que vous puissiez montrer précisement les points de jonction? „ Quest'ultima osservazione è senza alcun dubbio esatta ed importante, e si connette alla legge psicologica generale per cui molti giudizi anche se furono una parte essenziale dei nostri ragionamenti, sono sottintesi e solo implicitamente pensati, ossia pensati senza averne piena coscienza. E ciò perchè i tre gradi dell'associazione (associazione incosciente, associazione indissolubile, fusione) spiegano in che modo l'inferenza diventando rapida, semplice, sicura, finisca per sembrare quasi una sensazione o un sentimento, ma in realtà è la sensazione di una cosa che spesso non c'è (come nel caso delle cosidette illusioni dei sensi che sono tutte conclusioni di inferenze sbagliate) È l'associazione che produce le intuizioni apparenti, perchè produce dimenticanza completa dei termini medi delle inferenze più frequenti; produce l'intuizione coll'incoscienza; dimenticando facciamo dei salti: facciamo dei passaggi come i matematici. Se imparassimo a leggere nei primi giorni della nostra vita come impariamo a misurare le distanze coll'occhio, la lettura ci parrebbe inesplicabile e perciò intuitiva come la vista della distanza. L'associazione poi non è che un caso dell'abitudine che spiega tutti i fatti dell'incoscio. Se non che qui si presenta una difficoltà. Come possono i fenomini psichici incoscienti derivare dai coscienti se questi, secondo molti, derivano da quelli? Non v'è contradizione? No, risponde il Brofferio,

Digitized by Google

stanza che supposta nella costruzione primitiva, persiste o riappare sempre la *stessa* nei vari momenti successivi della nostra costruzione.

S'intende facilmente ora perchè il contrario degli assiomi e delle loro conseguenze non possa essere concepito, altrimenti si dovrebbe pensare ciò che è contradittorio. È dal valore di essi che dipende la portata della scienza umana.

Ma donde hanno origine e come si formano gli assiomi? Varie sono le risposte date dagl' intellettualisti: accenniamo alle principali. Seconde Stuart Mill, le proposizioni assiomatiche come tutte le altre verità forniteci dall'esperienza rappresentano il risultato delle tracce lasciate dalle

perchè tra le specie di cause vi è anche la causa reciproca, la quale è ammissibile, purchè sia ben definita. La causa reciproca non consiste in due cause, di cui una produce l'altra ad ogni istante, ma di cui ciascuna ad ogni istante produce un effetto della specie della prima e così via. Se si volesse rappresentarla geometricamente indicando con punti le cause ed effetti e con le linee le loro relazioni, avremmo questa figura:

Prendiamo un esempio dal Kirchmann; il sangue mantiene la respirazione del polmone e viceversa il respiro mantiene il sangue: ma sarebbe incomprensibile che una parte del sangue nello stesso momento in cui mantiene il polmone fosse mantenuta da lui; se pare che in questo caso non vi sia successione di tempo, egli è perchè gli organi che si trovano in questa relazione reciproca continuano a sussistere. Similmente lo sviluppo del sistema nervoso e quello del pensiero procedono insieme. Il pensiero passato si fissa nell'organismo che serve ad un più largo e cosciente pensiero avvenire.

Quanto al modo in cui il Taine intende i principii di contradizione, d'identità, ecc. notiamo qui che essi per noi come per molti altri significano ben altra cosa, altrimenti non avrebbero ragione di esistere, nè avrebbero mai richiamata l'attenzione dei Logici. Non sono leggi naturali, ma norme del pensiero e costituiscono come a dire la pietra di paragone per giudicare dell'esattezza degli atti cogitativi: pertanto non possono essere estratti dall'esperienza, la quale anzi li presuppone; di ciò più ampiamente in seguito.

Digitized by Google

cose sul nostro spirito. Dal che consegue che le cosidette verità necessarie sono soggette alle stesse restrizioni e agli stessi dubbi di quelle sperimentali. Nell'assioma delle parallele come nella legge del moto dei pianeti noi enunciamo l'associazione costante di due dati, ma tale associazione non è una relazione essenziale. Presi in sè i detti dati si riducono ad *incidenti che coincidono* e non sono come a dire l'espressione di una necessità interiore che li unisca in una coppia indissolubile. E noi non potendo uscire dalla cerchia della nostra esperienza, non possiamo nemmeno stabilire tra i fatti alcun legame necessario ed universale. Da tal punto di vista l'insieme dei fatti e degli esseri figurano come un cumulo di accidenti che a volte possono presentare delle regolarità nelle lore disposizioni ed ordinamenti. Gli esseri sarebbero come le frazioni periodiche che generano le loro cifre successive a volta seguendo una legge doterminata e altre volte non seguendone nessuna.

Secondo Taine ed altri positivisti, la connessione esistente tra le idee di una proposizione assiomatica pur essendo necessaria ed universale, non è d'origine soltanto subbiettiva, ma anche intrinsecamente obbiettiva, in quanto il primo dato o la prima idea della proposizione contiene in modo latente il secondo elemento, onde consegue che il contenuto non potendo essere separato dal contenente, il legame dichiarato indissolubile tra le idee è indizio e risponde al rapporto necessario esistente tra le cose. D'altra parte se a volte i due elementi del giudizio assiomatico possono essere collegati per mezzo dell'induzione, in modo da figurare lo stesso giudizio come l'espressione di un' associazione costante di due fatti, ciò non costituisce la regola;

Digitized by Google

d'ordinario, infatti, gli assiomi vengono formulati dalla ragione collo studiare le idee durante la loro costruzione e generazione (definizione astratta) e col considerarne i fattori e gli elementi. Si svolge così, mediante l'analisi, nei suoi termini la proposizione implicitamente costituita nell'atto della costruzione. Grazie a questo processo la portata del nostro spirito s' accresce all' infinito. E poichè i due dati sono tali che il primo racchiude il secondo, e questo è come parte di quello, noi stabiliamo per ciò stesso la necessità della loro connessione. Essi non sono che una cosa sola considerata sotto due aspetti, onde l' universalità assoluta del loro legame. Le proposizioni che esprimono quest'ultimo, comunque in fondo ipotetiche in quanto affermano soltanto che *data* l' esistenza della prima idea ne consegue l'esistenza dell'altra, non sono passibili di dubbi, di limiti, o di restrizioni.

E qual'è l' essenza delle leggi scientifiche che formano l'oggetto delle scienze sperimentali? qual'è la ragione dei rapporti esistenti tra le cose e tra le corrispondenti idee del nostro spirito? La ragione di ogni legge è riposta in quel qualcosa che essendo comune ad entrambi i dati (*intermediario esplicativo* di Taine), forma il loro legame vero ed essenziale. Tale intermediario o mezzo termine esplicativo in qualunque modo si presenti, semplice o multiplo composto alla sua volta d'intermezzi successivi o simultanei, di mezzi termini differenti o dello stesso mezzo termine ripetuto con elementi dissimili, si mostra sempre come carattere o insieme di caratteri più generali (se considerati separatamente) racchiusi nel primo elemento della *coppia* detta legge. S'intende che i detti caratteri sono separabili

Digitized by Google

coi nostri processi ordinari di *isolamento e d' estrazione* Allo stesso modo che nelle scienze costruttive, ogni teorema enunciante una legge è una proposizione analitica; e dei due dati collegati insieme, il secondo è in rapporto col primo in modo oscuro o chiaro, diretto o indiretto per mezzo di un terzo dato detto ragione, o mezzo termine esplicativo che contenuto nel primo elemento, contiene esso stesso una serie d'intermediari racchiusi gli uni negli altri; per modo che se si cerca la ragione ultima della legge, il perchè ultimo dopo di che la dimostrazione è completa, si trova che esso si riduce ad un carattere compreso nella determinazione dei fattori o elementi primitivi, il cui insieme forma il primo dato della legge, così in ogni legge sperimentale il primo dato è, come a dire, un contenente più grande che attraverso una serie di contenenti sempre più piccoli racchiude come contenuto ultimo il secondo dato. Va notato però che nella legge sperimentale non basta, come nel teorema matematico, metter la mano ogni volta sul contenente per trovar ciò che si cerca (intermezzo esplicativo), ma è necessario uscir fuori dal proprio spirito e andare a ricercare il detto intermedio nella natura e trarnelo fuori a furia di reiterati esperimenti ed induzioni. Anche le scienze sperimentali a forza di generalizzare arrivano a formulare delle leggi fondamentali che fanno riscontro agli assiomi delle scienze deduttive, ma vi è questa differenza che nelle ultime gli assiomi essendo ottenuti per costruzione, possono, mediante l' analisi, sempre essere ridotti a qualcosa di più semplice e di più generale fino ad arrivare al principio d' identità che è la loro sorgente comune, mentrechè nelle prime, essendo le leggi fondamentali

Digitized by Google

ottenute per mezzo dell'induzione, non si può risalire più in alto che col seguire un metodo analogo, fino ad arrivare anche per questa via ad un assioma ultimo o principio supremo; cosa che potrà verificarsi solo in un avvenire più o meno lontano. Tanto nelle scienze di esperienza quanto in quelle di costruzione l' intermediario esplicativo e dimostrativo è un carattere o un insieme di caratteri differenti o simili inerenti agli elementi del fatto complesso. Qualunque siano le proprietà di questo, è sempre sulle particolarità dei suoi fattori che devono vertere le nostre osservazioni e congetture. È chiaro pertanto che ogni nostro sforzo deve tendere a trovare gli elementi generatori di ogni fatto, per poterne considerare i loro caratteri e dedurre da questi le proprietà di ciò che ne risulta. Ed anche per risolvere le questioni di origine occorre andare in traccia del mezzo termine esplicativo e dimostrativo, in quanto la maniera di riunirsi degli elementi ha anche la sua ragione di essere. Quella non è che un risultato e trattandosi di un fatto storico, racchiude un elemento dippiù, cioè l' influenza del momento storico, ovvero delle circostanze e dello stato antecedente..

Si domanda: Vi è una legge universale e d'ordine superiore che, per così dire, regola ogni altra legge? Dopo tutto quello che precede, la risposta non può esser dubbia: essa esiste ed è il principio d'identità che non è un semplice prodotto della struttura del nostro spirito, ma è valido in sè, avendo il suo fondamento nelle cose: proseguita l'analisi fino all'estremo limite, si trova che il composto (effetto) non è che l'insieme dei suoi elementi ultimi disposti in un dato modo, onde è evidente che ogni efficacia ed

Digitized by Google

attività appartiene ai detti elementi o alla loro disposizione. Il detto principio può ricevere i nomi di principio di ragione esplicativa (ragione sufficiente) e di causalità a seconda che si considera come principio e regolatore supremo della conoscenza ovvero della realtà. Ammesso (e non si può non ammetterlo, perchè equivarrebbe a negare il principio d'identità) che la presenza delle condizioni genetiche di un dato fatto trae seco il fatto stesso, è chiaro che ogni alterazione, nel fatto presuppone un mutamento nelle condizioni: di qui il principio che ogni evento ha una causa, la quale è alla sua volta un altro evento.

Tale è il modo di concepire la natura delle leggi in genere da parte di quei filosofi che non essendo disposti ad accordare alcun potere originario, alcuna spontaneità all'intelligenza umana, fanno coincidere la realtà coll'intelligenza, l'essere col pensiero, in modo che il principio d' identità figura come il principio supremo della conoscenza e dell'esistenza. Ora, si domanda: Tale veduta intellettualistica è atta a soddisfarci in modo completo? Nel caso negativo, dove è manchevole e per che via si può rimediare al suo difetto? Gl'intellettualisti considerando le leggi come nessi di caratteri o proprietà comuni ad oggetti molteplici, ai quali nessi corrispondono poi nello spirito coppie di idee generali, mostrano di attribuire maggior valore alle astrazioni che alla realtà concreta: e infatti essi a più riprese ripetono che i caratteri comuni, e quindi astratti, costituiscono ciò che vi ha di più stabile e di più solido nelle cose: ciò mostra che essi confondono l'universale coll' astratto. L'universale

Digitized by Google

è per sua natura obbiettivo in quanto la validità obbiettiva di un determinato contenuto della coscienza è data dal fatto che esso si rivela identico a qualsivoglia coscienza simile; ed è per mezzo dell'evidenza della percezione o del pensiero che l'universale si stabilisce. L'universale riguarda la forma, non il contenuto delle idee e dei giudizi, il quale riducendosi ad un complesso di proprietà, esistenti solo nella mente del soggetto per mezzo delle nozioni corrispondenti, figura effettivamente come qualcosa d'astratto. Dal che consegue che trovare il carattere o la proprietà comune ad una serie di oggetti non equivale ad acquistare cognizione perfetta della natura stessa degli oggetti, come classificare le cose non equivale a determinare le leggi che le regolano. Se noi in seguito alla comparazione di molti caratteri e di molte nozioni riusciamo a significare con un'espressione astratta ciò che essi presentano di comune, non possiamo dire di aver formato con ciò un nuovo concetto nello stretto senso della parola. Per mezzo della comparazione delle leggi naturali fra loro e dell'astrazione logica di ciò che esse offrono di comune, noi non scovriamo nessuna legge naturale nuova, ma abbiamo semplicemente un nuovo nome generico, un segno mnemonico riassuntivo delle leggi che noi già per altra via conoscevamo. Pertanto va distinta la interpretazione induttiva dei fenomeni dalla generalizzazione della interpretazione stessa; e la definizione data dal Mill e dai suoi seguaci dell'induzione, che questa si riduca ad un processo per cui si conchiude da ciò che è vero di alcuni individui di una classe ciò che è vero di tutta intera la classe, o da ciò che avviene in un dato tempo ciò che avviene sotto circostanze eguali in tutti i tempi, non può

Digitized by Google

non rivelarsi assolutamente insufficiente. Il metodo induttivo nelle sue varie forme si fonda da una parte sul principio di ragione sufficiente che sarebbe vero ancorchè nella natura non si presentassero neanche due casi eguali, e dall'altra sul principio dell'eguaglianza della causalità o dell'uniformità della natura che, come il primo, da una parte esprime un'esigenza del nostro pensiero e dall'altra un dato di fatto fornito dall'esperienza; dato di fatto che non sarebbe mai stato constatato se la natura propria del nostro pensiero non avesse per tale via indirizzato il processo sperimentale.

I caratteri comuni e le idee generali corrispondenti non possono dunque costituire la struttura della realtà, giusta l'affermazione degli intellettualisti. Già i caratteri o proprietà comuni e le idee generali vanno profondamente differenziate tra loro; i primi riguardano il contenuto delle nostre rappresentazioni e sono null'altro che astrazioni del nostro spirito: le altre non sono che dei *giudizi potenziali* e quindi implicano in sè le leggi, anzi sono le leggi espresse e riassunte in un segno o simbolo che è la parola. Il nome significativo pertanto lungi dall'essere un semplice prodotto d'associazione tra date rappresentazioni e moti corrispondenti (associazione che non si saprebbe dire come e perchè nata) è un prodotto della collettività, i cui membri sono legati tra loro dai vincoli della simpatia e dell'attività comune. Le prime parole espressero atti compiuti in società, e i primi nomi i prodotti di detti atti quali furono percepiti e rappresentati dai vari individui. Onde consegue che le parole non sono da considerare quali semplici *segni* o *simboli* di associazioni di rappresentazioni, ma bensì come

Digitized by Google

segni o simboli del modo di prodursi di una data cosa, delle maniere di operare di una data forma di attività; è chiaro quindi il nesso esistente tra concetto, legge e parola: il primo è una legge o giudizio potenziale in quanto è il centro delle relazioni che congiungono una data cosa colle altre che agiscono su di essa, la seconda è il concetto esplicato in forma di giudizio e la parola il simbolo esterno del concetto e insieme della legge.

E qui giova notare che al di fuori della mente che concepisce e ragiona non è lecito parlare nè di proprietà, nè di loro legami: è nel soggetto che hanno la loro radice questi fatti. Nell'unità della nostra coscienza noi abbiamo il tipo e il presupposto di ogni unità empirica, sia questa dell'universo nella sua totalità, sia di una cosa singola. Ogni forma particolare di esperienza, ogni legge dei fenomeni porta in sè l'impronta della natura sintetica del nostro pensiero. A parlare propriamente le leggi della natura esistono soltanto per la ragione che pensa la natura stessa. È la ragione che per prima riduce la stabilità e l'uniformità dei fenomeni a premesse generali e quindi a leggi da cui conseguono i tatti singoli. Parlare di leggi naturali al di fuori dell'intelletto equivale a cadere in un antropomorfismo logico che non è meno irrazionale di quello teleologico. Certamente il concetto dell'universalità delle leggi naturali é occasionato e rafforzato dall'esperienza in quanto senza il corso regolare dei fatti constatabile empiricamente non sarebbe stato mai possibile applicare la nozione di legge alla natura e la ragione sarebbe rimasta una potenza vuota, ignota a sè stessa; ma d'altra parte la medesima nozione di legge non sarebbe mai potuta provenire dalla semplice

Digitized by Google

osservazione esterna, giacchè la natura accanto ai fatti succedentisi regolarmente ne presenta di quelli che in apparenza non seguono nel loro accadere alcuna regola. La nozione di legge è un portato del riflettersi del nostro stesso pensiero, applicato di poi alla natura. Gli antichi infatti chiamavano *logos* della natura ciò che noi diciamo legge. E per convincersi come la struttura della realtà quale viene presentata dalla scienza, sia una elaborazione del nostro spirito, basta pensare che a seconda del predominio che in un'età viene assegnato ad una facoltà psichica piuttosto che ad un'altra, si ha un concetto diverso del corso naturale dei fatti e della costituzione intima della realtà. A ciò si aggiunga che noi in fondo in fondo scovriamo nella natura quelle leggi che in certa guisa vi abbiamo poste: nelle interpretazioni scientifiche le leggi da principio assumono la forma di *anticipazioni* che vengono soltanto appoggiate dai fatti piuttosto che esserne addirittura derivate o, come si dice, estratte. La percezione non ci mostra mai casi perfettamente eguali e noi passiamo dall'esperienza sensibile a quella intellettuale, riducendo eguali i casi col pensiero e coll'esperimento allo scopo di trovare una conferma ai postulati logici riflettenti l'universalità delle leggi regolanti il corso dei fatti, e l'uniformità della natura.

Un altro errore della concezione intellettualistica è quello di aver fatto delle leggi tante ipostasi. Gl'intellettualisti, infatti, presentano le leggi come premesse a cui, a guisa di conclusione, sono subordinati i fatti particolari, dando a quelle più o meno celatamente una sussistenza, ed una priorità rispetto ai fenomeni che assolutamente non hanno. Quando si dice che il rapporto di causalità si riduce alla

Digitized by Google

proprietà che ha un carattere di essere preceduto, accompagnato o seguito da un altro, in fondo si afferma appunto che una legge esistente per sè possa dominare e regolare le cose. L'espressione differente non deve porre ostacolo alla giusta valutazione delle cose, giacchè dire che un carattere è *fornito della proprietà* di essere in un dato rapporto con un altro carattere equivale a dire che la legge determina il corso dei fatti.

Soggiungiamo che per quel che concerne i rapporti delle cose, l'azione reciproca che esse esercitano tra loro (dati di fatto innegabili), o noi ci contentiamo di constatarli semplicemente, di descriverli e allora non è lecito parlare d'interpretazione dei fatti, giacchè in tal caso l'esigenza propria del pensiero d'indagare il perchè delle cose rimane insoddisfatta, ovvero si procede alla ricerca delle cause ed allora la semplice constatazione del modo di operare delle cose si rivela insufficiente ed occorre trovare un nuovo termine in cui sia riposta la ragione del detto modo d'agire.

È chiaro poi che la concezione intellettualistica presentandoci la realtà come un mosaico di caratteri e proprietà comuni cui l'intelligenza si deve contentare di riprodurre e di descrivere, è nell'assoluta impossibilità di spiegare il cangiamento, il divenire, il moto delle cose e l'azione che queste reciprocamente esercitano fra loro: è vero che parecchi di tali filosofi negano l'esistenza di questi fatti o li dichiarano prodotti illusori della mente, errori di prospettiva mentale; ma chi vorrà appagarsi di simili affermazioni sfornite come sono di qualsiasi fondamento? Inoltre tali filosofi che, come si è visto, dànno un'importanza ed

Digitized by Google

un valore speciale ai caratteri astratti, non dicono donde verrebbe a questi la proprietà di presentarsi moltiplicati e ripetuti nei fatti particolari. Se si vuol negare loro qualsiasi attività, se non si vogliono essi considerare come energie, e ciò facendo, si ritornerebbe a qualcosa di simile alle idee platoniche, non è giocoforza confessare che una simile struttura della realtà, non ci spiega la realtà stessa? Le interpretazioni scientifiche, affinchè siano esatte, devono essere contrassegnate dalle note dell'universalità e della necessità; ora l'universale, non *l'astratto*, in tanto ci può dar ragione del particolare in quanto contiene le condizioni genetiche dei reali (es.: l'attività rispetto agli atti singoli); l'astratto invece può essere un indizio, una manifestazione dell'universale, ma non mai la stessa cosa di questo.

I filosofi intellettualisti per dar ragione dei rapporti delle cose espressi nelle leggi non hanno saputo far di meglio che ridurre queste a giudizi analitici o d'identità più o meno manifesti; in tanto il secondo termine della *coppia legge*, essi hanno detto, è connesso col primo, in quanto più o meno direttamente, più o meno implicitamente vi è contenuto. Allo stesso modo che la realtà non fa che ripetersi continuamente esplicando in una data forma ciò che era implicito in una forma antecedente, così le leggi non fanno per così dire, che distendere ciò che era involuto in uno dei caratteri del primo termine della legge. È ciò ammissibile? Noi sappiamo che i rapporti fondamentali che possono intercedere tra i concetti sono due, quello di identità e quello di dipendenza (spaziale, temporale, condizionale): ora essi sono irriducibili l'uno all'altro e se a taluni logici è sembrato facile riguardare la dipen-

Digitized by Google

denza come un'espressione diversa dell'identità, ciò è avvenuto perchè in virtù di una interpretazione speciale data alle formole matematiche e logiche si sono considerati come equivalenti i rapporti d'identità e di dipendenza: ma è chiaro che il mutamento di una espressione simbolica quale A F (funzione) B in A = f B non può avere la virtù di rendere identici i concetti di A e B. Nella seconda formola il simbolo della funzione cela il rapporto di dipendenza. Non è lecito considerare il rapporto di dipendenza intercedente tra A e B come equivalente all'affermazione di una identità parziale di A e B, giacchè il simbolo dell'eguaglianza in tal caso piuttosto che voler significare che una parte di A coincide con B vuol dire che una parte dei casi in cui A si presenta è uguale all'insieme dei casi in cui si presenta B. Ciò che noi effettivamente poniamo come parzialmente eguali non sono A e B, ma i casi del loro apparire. Ed ogni eguaglianza matematica che pone come identiche due relazioni funzionali è valida soltanto sotto la condizione di un analoga interpretazione logica. È solamente l'attività sintetica del nostro pensiero che può generare in noi le convizione della verità della tesi che gli angoli di un triangolo equilatero sono eguali e che due grandezze eguali ad una terza sono eguali tra loro: in tutti questi rapporti noi abbiamo a che fare con dati irriducibili ad identità, sia questa parziale che totale: l'eguaglianza degli angoli di un triangolo è la condizione dell'eguaglianza dei lati, ma si può dire che i due fatti siano identici?

Il giudizio condizionale o ipotetico « Se A è B è », può indicare una dipendenza unilaterale, onde può venire espresso

Digitized by Google

in termini di sussunzione e d'identità parziale; « tutti i casi in cui A si presenta sono eguali ad alcuni dei casi in cui B si presenta »: come può indicare una dipendenza reciproca ed in tal caso il suddetto giudizio condizionale può essere trasformato in un giudizio d'identità totale del seguente tenore: « tutti i casi in cui A si presenta sono eguali a tutti i casi in cui si presenta B »: dal che si desume che tutt'e due le volte non si tratta dell'identità propriamente di A e B, ma bensì dell'identità dei casi del loro presentarsi. Appenachè A e B si toccano nello spazio, nel tempo o nel nostro intendimento è lecito affermare che il loro apparire coincide, con che si esprime soltanto la dipendenza nella sua forma locale, temporale o condizionale. La dipendenza lungi dall'essere distrutta, ha assunto un'atra forma. — D'altra parte il giudizio d'identità parziale « A è una parte di B » si può trasformare nel giudizio ipotetico « Se A è questo è B come quello d'identità totale A=B nell'ipotetico « Se A è, questo è B e se B è questo è A»: in entrambi i casi l'identità espressa già nel collegamento dei due membri del giudizio di identità, è passata nel conseguente del giudizio ipotetico, nel quale il soggetto è sostituito dal pronome dimostrativo. L'identità parziale diviene così una semplice sussunzione e quella totale una sussunzione doppia, che è poi equivalente nel fatto. In ciascuna comparazione di A e di B l'esistenza di questi è già presupposta e mediante la trasformazione del giudizio d'idenità in giudizio condizionale ciò che era sottinteso viene messo in evidenza: invero a fianco ad ogni identità è da ammettere il pensiero implicito di una condizione come a fianco ad ogni condizionalità un'identità totale

Digitized by Google

o parziale. Nell'un caso è l'esistenza o la posizione dei concetti sottintesa come condizione del loro rapporto, mentre nell'altro ad ogni rapporto di condizionalità corrisponde la frequenza della coesistenza dei dati condizionantisi, frequenza che può essere significata soltanto con un giudizio d'identità totale o parziale

Una delle caratteristiche principali della concezione intellettualistica è data dalla maniera con cui essa dà ragione delle leggi normative e quindi delle costruzioni ideali che ne sono l'espressione. Noi conosciamo perfettamente per che via si è giunti a all'enunciazione delle principali leggi normative logiche, estetiche e morali e in base a ciò possiamo affermare con tutta sicurezza che come esse non ebbero la loro radice nell'adattamento dell'intelligenza,del senso estetico e della volontà a determinati rapporti esteriori, così non furono prodotte dalla semplice combinazione e costruzione di elementi ricavati dal di fuori; tanto è ciò vero che i fatti esterni sono giudicati alla stregua delle dette norme, le quali quindi devono essere considerate come aventi un' esistenza propria indipendente. D'altra parte i principii della Logica, dell' Estetica e dell' Etica non sono innati, ma vengono appresi, e richiedono uno sforzo per esser seguiti e ciò perchè essi non sono l'espressione di leggi naturali dello spirito, come sarà più ampiamente svolto in seguito, ma di leggi normative. E lo stesso va detto delle nozioni fondamentali della matematica, la quale ha questo di comune colle scienze normative, che non ha per oggetto ciò che è, ma ciò che ha da essere, che quindi può o deve essere: così il concetto della retta è un prodotto puro dell'attività del nostro

Digitized by Google

pensiero che invece di esser derivato da molteplici rappresentazioni particolari, serve come norma per valutare le intuizioni sensibili. Gl'ideali di qualunque genere siano, a qualsivoglia dominio appartengano, non vanno considerati quali *estratti* dalla realtà, giacchè servono all'opposto per misurare, regolare, apprezzare questa.

Per formarsi un chiaro concetto della natura delle leggi normative o precettive, giova tener presenti i caratteri che contradistinguono le regole estetiche, in cui salta dippiù agli occhi da una parte la differenza esistente tra le leggi naturali e le precettive in genere, e dall'altra quella esistente tra le precettive ricavate da un complesso di fatti (regole dietetiche, igieniche, ecc.), e le leggi che hanno la loro origine in una determinazione primitiva della volontà e dell'emotività dell'anima umana. Una regola estetica ancorchè ricavata, mediante l'astrazione, da tutte le opere artistiche esistenti non è valida in modo incondizionato: un'opera sola che si mostri felicemente superiore ai dettami della detta regola può limitare il valore di questa: non è il numero di date produzioni artistiche, non è la frequenza con cui esse si presentano che le rende belle: ogni opera artistica porta con sè la regola, la stregua con cui deve essere giudicata. Sicchè ogni valutazione estetica presuppone qualcos'altro che non siano le regole astratte, e questo qualcosa è il gusto estetico (che corrisponde al senso morale nella valutazione morale). Se non che non bisogna credere che l'opera d'arte vada giudicata alla stregua pura e semplice del gusto individuale, il quale per contrario dev'essere basato sulle norme richieste dalla natura propria di una data produzione artistica, natura propria che non è in rapporto coll'attività

Digitized by Google

spirituale di questo o quell'individuo, ma dell'uomo in genere.

Il gusto estetico non è la fonte, ma l'indice della bellezza, la quale emerge dalla concordanza dell'opera d'arte coll'ideale estetico, che, come tutti gl'ideali, è un prodotto della collettività e varia al variare delle circostanze. « Der wahre Kunstrichter », diceva Lessing, « folgert keine Regeln aus seinem Geschmack, sondern hat seinen Geschmack nach den Regeln gebildet, welche die Natur der Sache fordert ». Ogni creazione artistica, come ogni prodotto spirituale è un fatto originale che va considerato per sè e che in opposizione all'uniformità del corso della natura ha motivi e fini propri. Ond'è che essa non può essere valutata in modo giusto che rapportandosi ai detti motivi e fini. Sicché il giudizio estetico come quello morale non può limitarsi a considerare semplicemente il prodotto spirituale — opera d'arte o azione morale —, ma deve tenere il dovuto conto della natura propria dello spirito umano, delle sue tendenze ed esigenze. La valutazione estetica e morale non può essere fondata soltanto sugli effetti degli atti spirituali, ma segnatamente sulle determinazioni primitive della volontà e dell'emotività che diedero loro origine.

E qui occorre fare un'altra osservazione della più alta importanza. Se i risultati delle costruzioni compiute dalle scienze che hanno per obbietto il possibile, possono essere presentate in forma di giudizi, nel cui soggetto è già implicito il predicato, si può sempre domandare, a quali esigenze risponda (e con quali norme e criteri) la formazione originaria di tali costruzioni ideali, quali appaiono nel soggetto dei sumentovati giudizi. Se il principio d'identità può essere valido

Digitized by Google

a farci scomporre sussecutivamente e secondariamente ciò che è già composto, non può mai valere a darci la chiave per intendere la costruzione degl'ideali, per spiegare i processi sintetici primitivi.

Per convincersi della differenza esistente tra i prodotti della conoscenza e le costruzioni ideali basta riflettere che mentre i primi sono veri o falsi, reali o non reali, le altre sono rispondenti o pur no ad un dato scopo, onde includono un apprezzamento, possibile soltanto col riferirsi ad un ideale che funge da pietra di paragone. Si dicono vere o false bensì anche le costruzioni matematiche, come d'altra parte le costruzioni logiche, ma la verità o falsità in tal caso non sta a significare la rispondenza di un dato processo mentale a qualche cosa di già esistente come accade nella conoscenza della realtà, ma esprime la rispondenza di una data costruzione alle norme generali del pensiero.

Concezione animistica.

La caratteristica della concezione animistica è riposta nella tendenza a penetrare nel cuore delle cose: mentre la concezione intellettualistica nella sua forma più diffusa si arrestava alla classificazione degli obbietti, andando in traccia del carattere generale, astratto e comune a più individui, mentre essa quindi cercava di presentare delle formule, degli schemi in cui potessero essere compresi molteplici fatti concreti, mentre faceva giungere la sua analisi tanto in alto da arrivare al principio d'identità, senza curarsi della genesi dei fatti diversificati e particolari, mentre

Digitized by Google

essa poneva all'origine delle cose l' universale senza darsi pensiero del principio del movimento, mentre insomma essa si contentava di *catalogare la realtà*, la concezione animistica ha l'intento di esaminare i vari presupposti delle nozioni tanto adoperate nella scienza, di *legge*, di *rapporto*, di *necessità*, ecc. ha di mira di non fermarsi alla considerazione della superficie delle cose, ma di spingere lo sguardo nella loro interiorità per arrivare alla conchiusione che le leggi sono niente altro che determinazioni di questa. Nel linguaggio ordinario, quando si vuol dar ragione di una cosa se ne formula la legge, mostrando di considerare questa come una potenza, una forza, la quale posta al di fuori o tra le cose costringa queste ultime a presentarsi in un dato modo; ora nulla di più falso; come possono le leggi, come può qualsiasi forma di necessità atta a regolare il corso delle cose, esistere per sè? Niente è concepibile al di fuori o tra gli esseri, non una forza costruttrice, non una potenza ordinatrice antecedente o staccata dalle cose da ordinare.

Si crede di poter dar ragione delle azioni che le cose esercitano tra loro, considerandole come effetti di determinate proprietà esprimenti la loro natura, colla cooperazione di determinate circostanze: ma, se ben si riflette, vi è ragione a convincersi che vuoi il rapporto reciproco delle cose, vuoi gli effetti particolari che in ogni singolo caso si notano in seguito alla coincidenza di varie cause rimangono misteri inesplicabili senza la presupposizione di un potere sostanzialmente unico, il quale in luogo di una legge o formula (che, si noti, non può non essere inattiva data l'impossibilità di spiegare la maniera in cui agisce sui fatti ad

Digitized by Google

essa sottoposti e da essa regolati), colleghi le varie cose in modo che la modificazione di una possa riflettersi sulle altre. L'attività unica del principio supremo, fondo dell' universo, svolgentesi in maniere e con tendenze determinate, dà ragione della corrispondenza e delle molteplici relazioni esistenti tra le cose. L'unità della vita del Tutto spiega il nesso delle sue varie parti costitutive. I fatti reali e le leggi che non sono separabili tra loro, essendo la medesima cosa considerata sotto due punti di vista, non sono chè determinazioni interiori, momenti dalla vita universale. Non è più a parlare quindi di necessità estrinseca alle cose, ma bensì di spontaneità interiore, non di leggi costrittive, o di rapporti o di legami congiungenti le cose, esistenti per sè, ma bensì di modi di operare o di processi aventi origine nell'interiorità del Tutto. Non si tratta più di moti o di urti trasmessi dall'esterno, ma d' impulsi, di tendenze interne, di forme dell'attività interiore.

Per formarsi un chiaro concetto della veduta animistica, giova tener presente che essa non fa distinzione tra leggi fisichè e leggi precettive o normative, riguardando le prime come riducibili alle ultime. Allo stesso modo che le leggi regolanti i rapporti sociali, dicono gli animisti, non vanno considerate come esistenti in modo indipendente, *al di fuori* o *tra* gli uomini, come potenze atte a costringere e a guidare questi in date maniere, ma come esistenti solo nella coscienza degl' individui, come aventi valore e forza solo per mezzo degli atti degli esseri umani, così le leggi naturali vanno risguardate quali particolari direzioni della vita interiore dell'universo. In entrambi i casi le leggi si riducono all' indirizzo assunto in modo concorde dall'attività dei

Digitized by Google

vari esseri, indirizzo che all'osservazione esterna e posteriore appare come effetto di un potere superiore regolante estrinsecamente i fatti singoli.

A convincersi della necessità di riguardare le leggi in genere quali determinazioni o forme dell' attività interiore degli esseri, è bene (sempre secondo i fautori della concezione animistica) tenere a mente che ogni specie di rapporto in tanto realmente esiste in quanto ha radice nell'unitá della coscienza che l'apprende, o meglio, che lo stabilisce, formulandolo, la quale coscienza passando appunto da un termine all'altro li abbraccia insieme entrambi, e li congiunge intimamente colla sua attività sintetizzatrice: onde consegue che ogni ordinamento, ogni disposizione, ogni legge che noi poniamo nelle cose indipendentemente dalla nostra conoscenza, non ha la sua origine e base che nell' Unitá del Reale, che tutte cose comprende, e che per tale via si presenta come il vero mezzo termine esplicativo di tutte le leggi, di tutti i rapporti e legami esistenti nell'universo. Come nell'anima individuale la relazione reciproca dei vari stati interni dipende dalla base comune in cui tutti hanno la loro radice, così l' azione reciproca delle cose è fondata sulla loro comune natura: ciò che fa e produce ogni singolo elemento non lo fa e produce in quanto è questo e non altro, in quanto é formato così è non diversamente, in quanto è fornito di queste note e proprietà e non di altre, ma in quanto è parvenza, simbolo, espressione dell' Uno-Tutto. Ogni forza e attitudine ad agire emerge non da determinate proprietà delle cose che non si sa donde provengano e su che poggino, ma dal fondo interno che per loro mezzo si manifesta.

Digitized by Google

L' intima verità, ragionevolezza e salda struttura del Reale, si esprime nella concatenazione, nella coerenza e costanza dei fenomeni richiesta dal significato che la serie fenomenica ha appunto come momento della vita interiore universale. E molti di quegli assiomi, di quei giudizi universali reputati per sè evidenti, lungi dall' essere delle necessità del pensiero, lungi dall'essere fondati sull'intima organizzazione dello spirito, sono un prodotto dell' esperienza, la quale col presentare in modo costante dati rapporti finisce coll' ingenerare nella mente la convinzione che si tratti di rapporti logici: così il principio dell'indistruttibilità della materia si crede a torto fondato sulla categoria mentale della permanenza della sostanza. I dati dell'esperienza però stanno ad indicare le particolari direzioni in cui l'attività dell'Uno-Tutto tende a svolgersi per rispondere alle esigenze inerenti alla sua natura. — E chi crede di poter stabilire le leggi regolanti il corso dei fatti naturali, basandosi esclusivamente sulla imperfetta cognizione del finito, senza considerare questo quale espressione della Realtà universale, somiglia a colui che volesse formare una teoria dei movimenti delle ombre, facendo astrazione dal moto dei corpi, da cui quelle son proiettate.

Se gli animisti pongono l'essenza della legge in genere nel diverso modo di determinarsi dell'attività interiore del Tutto nei suoi vari momenti, non è a credere che essi intendano di affermare che le leggi singole quali vengono formulate ed enunciate dalle scienze particolari vadano senz'altro considerate come espressioni complete, esclusive ed immediate dell'interiorità dell' Uno-Tutto. È da tenere a mente che le le leggi generali, le classificazioni, gli

Digitized by Google

schemi della scienza se servono come mezzi di riproduzione e di richiamo delle cose concrete, non valgono ad esaurire la natura del reale, tanto è ciò vero che a seconda del vario punto di vista degli scienziati, un medesimo gruppo di fenomeni può dar origine a leggi ed a classificazioni di ordine diverso. Nessuna delle forme e delle leggi presentate dalla scienza può essere considerata come perfettamente corrispondente al reale ordinamento delle cose, le quali si rivelano come una totalità atta ad essere rappresentata nei modi più diversi a seconda del punto di vista da cui la si considera. Spetta alla filosofia di riguardare l'insieme valendosi delle vedute parziali offerte dalle scienze particolari. (1)

Secondo una delle forme della concezione animistica, le leggi in genere vanno considerate come funzioni dei principii reali ed insieme come norme, come tipi, come modelli a cui i fenomeni tendono a conformarsi; beninteso che tali norme non sono al di fuori, ma immanenti nei reali stessi. In altri termini ogni cosa deve avere un dato ufficio, deve rispondere ad una data esigenza nel sistema universale, deve essere in un dato rapporto col Tutto: ora

1) " Der Wanderer, der einen Berg umgeht, „ nota molto a proposito il Lotze (*Microcosmus*, dritt. b. 217), " sieht, wenn er wiederholt vor-und zurück, auf-und abwärts geht, eine Anzahl verschiedener Profile des Berges in voraussagbarer Ordnung wiederkehren. Keines von ihnen ist die wahre Gestalt des Berges, aber alle sind giltige Projectionen derselben. Die wahre Gestalt selbst aber würde eben so wie alle jene scheinbaren, in irgend einer Lagerung aller seiner Punkte zu einander bestehen. Diese eigene Gestalt, der wirkliche innere Zusammenhang der Dinge lässt sich vielleicht auch finden, und gewiss würde man dieses wahre objective Gesetz der Wirklichkeit allen abgeleiteten und nur giltigen Ausdrücken desselben vorziehen. . . . „

Digitized by Google

in questo legame dell'elemento singolo del Tutto consiste appunto la legge, la quale considerata per sè assume la forma di una regola astratta e quindi di qualcosa di universale, di eterno, d'immutabile, capace d'avere un'attuazione ed una concretizzazione più o meno complete (1). Di leggi o di forme se ne possono poi distinguere tre diversi gruppi: 1° quelle che hanno la loro piena ed

(1) V. Teichmüller, *Philosophie u. Darwinismus*, Dopart. 1877. — Qu sorge spontaneo un quesito della più alta importanza: le leggi o norme considerate nella loro universalità hanno la prima origine nell'intelligenza umana, ovvero presuppongono un'altra intelligenza d'ordine superiore? Se le leggi sono un prodotto dell'intelligenza umana, non si vede come possano essere considerate quali norme, tipi, modelli a cui i fatti particolari e concreti tendano a conformarsi. D'altronde se la legge vien considerata obbiettivamente come una funzione del reale, non può essere più riguardata come norma o tipo, a meno che non si vogliano identificare tutti i reali collo spirito umano quale si presenta in un grado avanzato di svolgimento, quando cioè ha acquistato l'attitudine ad operare secondo principii o rappresentazioni di leggi. — Non si vede poi come le leggi normative concepite quali funzioni, quali *disposizioni specifiche*, possano essere considerate modelli o tipi dei fatti reali. Un fatto può essere modello rispetto ad un altro fatto, ma non lo può mai una funzione o un'esigenza che in tanto è reale in quanto è in azione, in quanto riceve la sua completa esplicazione dal concorso di svariati fattori. Eppoi come si fa a conciliare l'assolutezza, l'eternità, l'immobilità delle leggi normative col fatto che esse vengono riguardate quali modelli atti ad avere un'attuazione più o meno completa? La concretizzazione di un tipo, la realizzazione di un ideale racchiude necessariamente un processo reale nel tempo, tanto più se si considera la norma, il tipo come un'esigenza immanente nella realtà concreta; diversamente bisognerà ammettere la disgiunzione dell'idea dal fatto: concetto codesto che implica una quantità di problemi insolubili: p. es. l'idea come, dove e perchè esiste disgiunta dall'esistenza concreta? Il fatto è che le leggi nel loro significato reale sono funzioni dei reali e come tali non avendo alcuna esistenza separata da questi, non sono modelli o norme determinanti i fenomeni: è solamente il pensiero umano che riesce a separarli dall'esistenza e a riguardarli per sè come elementi intelligibili e quindi nenessari, universali, eterni (*sub specie aeternitatis*) della realtà.

Digitized by Google

assoluta attuazione nei fenomeni (leggi fisiche e chimiche), perchè non sono che funzioni semplici dei reali; 2° quelle che si presentano solo come regole che non hanno un'applicazione necessaria (leggi biologiche, etiche, ecc.), in quanto presuppongono la cooperazione di molteplici reali determinantisi vicendevolmente in svariate funzioni rispondenti ad uno scopo in rapporto alla loro dipendenza da un principio unico, centro della sintesi; 3° quelle forme della realtà che d'ordinario si chiamano accidentali risultanti dalla cooperazione di molteplici fattori non sottoposti però ad alcuna regola o norma. Onde si hanno forme necessarie, normative ed accidentali. Da tuttociò consegue che la legge presupponendo l'azione reciproca dei reali, presuppone per ciò stesso il loro nesso, la loro unità reale che è concepibile soltanto come sistema, e quindi come coordinazione di elementi diversi in vista del conseguimento di un fine unico.

Accennavamo già disopra al modo di considerare il rapporto esistente tra leggi naturali e normative da parte degli animisti: giova ora insistere su ciò, notando che il modo di concepire l'essenza della legge in genere ha spesso il suo riflesso nella maniera di valutare la differenza esistente tra i vari ordini di leggi. — La concezione animistica pone su una stesssa linea le leggi fisiche e quelle morali o precettive dando ad entrambe uno stesso valore. Il rapporto di causalità (sempre secondo tali filosofi) è il fondamento delle regole pratiche nella Morale, nel Dritto, come lo è delle leggi sperimentali: rapporto di causalità che nelle sue modalità sta ad esprimere la natura propria delle cose. Le leggi « non devi rubare; non devi mentire »

Digitized by Google

(leggi morali): ovvero: « chi ruba, chi mentisce è punito » (leggi giuridiche) poggiano sul seguente rapporto causale che non differisce in nulla da qualsiasi legge naturale: il rubare, il mentire, ecc. rendono impossibile la convivenza sociale e civile. Si dice d'ordinario che le leggi precettive o normative a differenza di quelle naturali esprimono il dovere e non l'essere e possono soffrire eccezioni. Se non che, rispondono i fautori della concezione animistica, approfondendo l'analisi delle leggi pratiche o precettive, seguendone lo svolgimento storico, è agevole persuadersi che il *dovere*, il *precetto* è in ultimo fondato sulla cognizione anteriore di dati rapporti tra le cose, sugli insegnamenti forniti dall'esperienza in antecedenza compiuta: infatti, nota il Paulsen, si pensi a ciò che accade nelle regole grammaticali, il cui carattere normativo attuale si presenta come l'espressione dell'evoluzione storica del pensiero e della lingua; il grammatico considera le forme grammaticali antiquate (le quali un tempo erano anche normative), non in modo diverso da quello in cui il Paleontologo studia le forme fossili. Quanto alle eccezioni, queste si presentano nelle leggi precettive con una frequenza maggiore che non nelle fisiche, perchè le prime esprimendo rapporti senza confronto più complessi, lasciano adito all'intervento di numerose condizioni perturbatrici; il che si può constatare anche nelle leggi biologiche, rispetto a quelle fisiche o chimiche. Non va dimenticato che, anche queste soffrono degli strappi dovuti a condizioni atte a neutralizzare l'azione di date cause; si pensi al modo di comportarsi dei corpi più leggieri dell'aria rispetto alla gravità.

Digitized by Google

La ragione ultima per cui la concezione animistica non ammette differenza di sorta tra le leggi esplicative e quelle precettive va ricercata in ciò che per essa tanto i fatti naturali quanto gli atti umani non rappresentano che forme dell'attività o spontaneità interiore, e mentre il fondamento prossimo di entrambe le specie di leggi va riposto nell' esperienza, quello ultimo risiede nel significato che hanno per lo Spirito universale date forme di attività. L'imperativo delle leggi precettive è dovuto al fatto che esse si rapportano in modo immediato e diretto all'attività pratica umana e solo in quella forma apportano vantaggio allo sviluppo umano, mentre le leggi dichiarative esprimono dei rapporti estrinseci a noi ed hanno l'obbiettivo di constatare semplicemente dati di fatto. Le prime insomma considerano gli eventi dal punto di vista del valore pratico, lasciando nell'ombra le basi di questo; le altre si fermano sulle premesse, trascurando ciò che ne consegue; le prime mirano a porre sott'occhio i mezzi senza curarsi dello scopo ultimo, le altre invece fondate segnatamente sulla conoscenza, esaminano la ragione e la base di quei mezzi. (1).

Trattando della concezione animistica merita una particolare menzione l'opinione sostenuta dal Trendlenburg (2)

(1) Citeremo tra i fautori della concezione animistica, il Lotze, il Fechner, il Teichmüller il Paulsen. La discussione critica di essa sarà fatta in seguito, trattando della concezione dualistica che è la più completa e comprensiva, comunque non risponda a tutte le esigenze, come vedremo. E qui notiamo che non bisogna aspettarsi di trovare in ciascun autore l'interpretazione della natura dei vari ordini di legge nel modo tipico e quindi schematico da noi tratteggiato, giacchè è facile comprendere come ciascun filosofo abbia un modo proprio di considerare e di risolvere i problemi. Si tratta solo di cogliere il concetto dominante e il principio direttivo.

(2) Trendlenburg, *Logische Studien*. Leipzig, 1870.

Digitized by Google

che sia soltanto per via della nozione di movimento che s'intendono le varie forme di rapporto esistente tra le cose, l'azione reciproca che queste esercitano tra loro e sopratutto il nesso di causalitá in cui propriamente è riposta l'essenza della legge. Il movimento per il filosofo tedesco è per sè stesso attività creatrice, tanto è ciò vero che da esso provengono lo spazio, il tempo, la figura e il numero: ora nel rapporto dell'attività produttrice colla grandezza prodotta consiste appunto il nesso di causalità; il movimento genera delle forme e in tale azione si rivela primitivamente causalità. E la necessità del rapporto causale trae la sua prima origine dalla coscienza dell' identità e continuità della nostra attività produttrice. Il nesso causale estendendosi poi fin dove arriva il movimento, e un certo movimento trovandosi in ogni forma di pensiero, non è a meravigliarsi che la causalità appaia una legge del pensiero a cui fa riscontro il moto di generazione e di attività che si lascia constatare nella realtà esterna. Del resto la Fisica riduce l'essenza della causalità a movimento, il quale colle sue molteplici trasformazioni può dar ragione delle più svariate potenze della natura: ed è mediante il movimento che noi intendiamo la formazione di qualcosa a sè che è considerata come effetto: questo invero è concepito quale *moto arrestato*, quale prodotto esistente per sè e a parte dal flusso dei fenomeni da cui esso proviene e che d'altro canto ad esso fa seguito.

Riassumendo, per il Trendelenburg l'essenza della legge va ricercata nel moto del farsi o di prodursi di una cosa, quasi diremmo nel *cammino* che percorre l'attività generatrice del reale e per lui la conoscenza delle leggi in tanto è pos-

Digitized by Google

sibile in quanto l'intelligenza rifà mediante i giudizi il medesimo movimento, dando origine ad un prodotto intellettuale esprimente l'essenza — o ciò che val lo stesso — la legge della cosa: tale prodotto logico è il *concetto vero e proprio o universale concreto.* Nulla vi ha di dato nel mondo, ma tutto si fa, tutto si costruisce in vista di un fine: ond'è che tale movimento di costruzione nel cui fondo giace sempre un pensiero, è la legge obbiettivamente considerata, mentre che il medesimo moto o attività costruttrice formulata in un giudizio ci dà la legge quale viene enunciata dal soggetto pensante. E il concetto è un sistema di giudizi mediante i quali lo spirito pensa fuse e compenetrate tra di loro tutte quelle condizioni che rendono necessaria l'attuazione del processo. Se una di quelle condizioni si pensa in sè e come capace ad unirsi con condizioni diverse di gruppi diversi, cioè capace d'intrecciarsi in altri processi egualmente necessari, si ha, secondo il Trendelenburg, l'universale della *reale condizione.* Ciò che non va dimenticato è che lo spirito non giunge alla vera conoscenza scientifica, al regno della necessità, prima di esser pervenuto al concetto (legge); stantechè in esso non solamente egli informa l'essere della sua universalità, ma scorge il processo necessario per cui questa universalità si pone, si attua e si svolge. Ond'è che non basta avere la rappresentazione, la percezione o anche la nozione astratta di una cosa qualsiasi per dire che se ne ha una notizia scientifica, ma occorre averne il *concetto*, vale a dire occorre conoscerne la legge o l'essenza. Così io dopo aver percepito la rugiada posso averne la nozione, pensando la rugiada quale è da sè a prescindere dalle determinazioni accidentali di spazio o di tempo: in

Digitized by Google

tal caso nel puro pensiero non ci sarà quella data rugiada, ma la rugiada in generale di cui posso dare una definizione nominale, buona per tutte le specie di rugiada: ma me ne manca ancora la notizia scientifica, il concetto: per il che devo ridurre quel fenomeno particolare alla categoria dei fenomeni affini e che provengono da un disquilibrio di temperatura, conoscere il limite della quantità di vapore acqueo che può contenersi nell'atmosfera, e come esso limite vada restringendosi a misura che la temperatura vada abbassandosi; come dallo intrecciarsi di queste condizioni con l'altra della gravità per la quale i corpi non sostenuti cadono, riceva il fenomeno della rugiada compiuta spiegazione.

Ciò che vi ha di vero, secondo noi, nell'opinione del Trendelenburg è che se si vuol dar ragione del divenire delle cose, del loro modo di farsi e di generarsi non è possibile astrarre dal fattore dell'attività, la quale si può estrinsecare in vari modi e tra gli altri per mezzo del movimento. Questo anzi si può considerare come l'estrinsecazione per eccellenza, la forma intuitiva dell'attività stessa. Noi però non possiamo per nessuna via considerare col Trendelenburg il movimento come qual cosa di primitivo e di originario, giacchè esso non è che una rappresentazione complessa derivata dai rapporti di spazio e di tempo delle nostre sensazioni, onde non è lecito invertire i termini attribuendo a ciò che è sussecutivo e derivato l'ufficio di principio atto a dar ragione di ciò che almeno relativamente è originario. Per poter considerare il movimento in sè e per sè, bisognerebbe poterlo osservare o sperimentare, senza ricorrere all'azione dei sensi, il che è

Digitized by Google

assurdo: ed anzi vi ha dippiù: a seconda delle varie forme di sensibilità si ha di esso una notizia diversa: p. es. al senso tattile esso si rivela con proprietà diverse da quelle con cui si rivela al senso della vista. E ciò che noi percepiamo mediante l'azione di uno, o di un altro senso non è il modo con cui un oggetto in moto inizia e prosegue il passaggio da un sito all'altro dello spazio, ma bensì il fatto che l'oggetto stesso è già passato in un altro posto: percezione codesta che ci vien fornita dalla constatazione dei nuovi rapporti in cui l'oggetto si trova.

In tanto è possibile considerare il moto come qualcosa di primitivo e di originario in quanto ad esso vengono metaforicamente e simbolicamente attribuiti i caratteri propri della nostra attività interiore.

Concezione dualistica.

I caratteri che contradistinguono la *concezione dualistica* sono due: 1° stando ad essa le leggi sono una elaborazione anzi si potrebbe dire addirittura una produzione dello spirito sulla base dei dati provenienti dall'esperienza, dati che son sempre qualcosa di profondamente diverso dall'attività intellettuale capace di apprenderli, trasformandoli ed enunciandoli in forma di leggi. E qui va notato che a seconda che si ammette o pur no affinità o identità tra le forme del pensiero e quelle della realtà si avranno, come si vedrà più tardi, delle suddivisioni nel seno stesso della concezione dualistica. Ciò che in ogni caso forma il tratto caratteristico di detta concezione è che secondo essa

Digitized by Google

il contenuto dell'esperienza, la costituzione intima del reale essendo inaccessibile all'intelletto, non può per ciò stesso essere espresso ed intrinsecato nelle leggi, le quali ci danno così nelle loro enunciazioni la forma del reale, ma non mai la sostanza. Così mentre per la concezione intellettualistica e per quella animistica le leggi figurano come dei semplici riflessi di fatti e nessi reali nell'intelligenza umana, per la concezione dualistica le stesse si presentano come vere costruzioni e creazioni dello spirito. 2° Stando alla medesima concezione, vi sono due categorie fondamentali di leggi irriducibili l'una all'altra, le leggi esplicative (leggi naturali) e le leggi normative (leggi pratiche): le prime esprimono l'essere, le altre il dovere, e mentre quelle sono delle formule, degli schemi che ci aiutano a richiamare in mente i casi concreti e a catalogare la realtà, il cui contenuto è impenetrabile, le ultime indicano le direzioni, o meglio, le esigenze della nostra attività. È naturale che se il contenuto obbiettivo delle leggi esplicative rappresenta un'incognita per lo spirito, non si può dir lo stesso del contenuto delle leggi normative, le quali riferendosi alla nostra attività figurano come l'espressione di ciò che è intimo a noi ed ha la maggiore realtà.

Il primo sostenitore della veduta dualistica, la quale, come si è veduto, implica in fondo il distacco del dominio dell'intelletto da quello dell'attività e il riconoscimento della spontaneità interiore che appropriandosi dei dati dell'esperienza, li elabora e li trasforma in determinate guise, fu E. Kant.

Ogni cosa, disse Kant, è regolata dalle leggi che nell'apprenderla e nel conoscerla vi ha impresse l'intelletto umano,

Digitized by Google

ma solamente un essere ragionevole opera secondo rappresentazioni di leggi, ossia secondo principii ed ha quindi un volere. Ora il volere può essere determinato dalla ragione in modo assoluto e imprescindibile, ovvero no: nel primo caso le azioni riconosciute come obbiettivamente necessarie, diventano pur tali subbiettivamente, perchè allora il volere sta nella sola facoltà di eleggere ciò che la ragione riconosce come buono, nel secondo caso, il quale ha luogo quando il volere può esser mosso da impulsi soggettivi e quindi non è interamente conforme a ragione, le azioni sono obbiettivamente necessarie e subbiettivamente contingenti; cioè la legge obbliga e rivolgendosi al volere di un Essere ragionevole gli prescrive una determinazione conforme a ragione, ma senza costringervelo. Però i precetti che la ragione porge al volere e quindi le formole che li esprimono e che vengono da Kant chiamati Imperativi, possono essere di due maniere. La ragione cioè può prescrivere un'azione come buona per se stessa, e quindi come obbiettivamente necessaria senza aver riguardo ad alcun fine e allora l'imperativo che formola questo precetto è un *imperativo categorico;* oppure la ragione può prescrivere un'azione come praticamente necessaria ad ottenere un fine reale o possibile e allora gl'imperativi che ne formulano i precetti si dicono IPOTETICI; *ipotetici problematici*, se il fine è possibile, cioè può soltanto avvenire che l'uomo se lo proponga, *ipotetici assertori*, se il fine è senz'altro e sempre voluto. È facile il vedere come, secondo il pensiero di Kant, sebbene non sempre chiaramente espresso, al solo Imperativo categorico debba propriamente attribuirsi la fa-

Digitized by Google

coltà di *obbligare*, di *prescrivere* un *dovere*, mentre gli altri non ci dànno propriamente che delle regole e dei consigli. Gl'imperativi ipotetici assertori prescrivono i mezzi ai fini svariatissimi (moralmente buoni o cattivi) che un Essere ragionevole può proporsi: questi imperativi non sono propriamente che regole e potrebbero chiamarsi gli imperativi dell'abilità (Geschicklichkeit).

Se non che tale veduta kantiana fu fatta segno ad obbiezioni di varie sorta. Da una parte Schleiermacher, Paulsen e in genere i fautori della concezione animistica, opposero che tra legge naturale e legge normativa non esistono differenze apprezzabili, ma a ciò fu risposto che l'affermare una tal cosa equivaleva a confessare di non aver un'idea chiara di ciò che sia nè una legge naturale, nè una legge precettiva. Una legge naturale infatti esprime solamente ciò che sotto date condizioni accade sempre senza che sia possibile il presentarsi di una eccezione: è naturale che le condizioni divengano complesse a misura che dalle leggi naturali di ordine generale si scende a' quelle speciali: ma non vi è caso che un dato fenomeno enunciato in una legge naturale si presenti immutato o costante se le condizioni corrispondenti o non si presentano del tutto, ovvero si presentano in modo variato o imperfetto. Ora è lecito porre sopra una medesima linea le deviazioni degli obbietti singoli dal loro tipo generico (ammesso pure che le dette deviazioni possano essere identificate colle deviazioni dalle leggi naturali, il che non è) e gli strappi fatti dalla volontà individuale ad una legge precettiva? O nella nozione generica s'introduce una forma di valutazione, intendendo per quella l'ideale verso cui gl'individui

Digitized by Google

di una data specie tendono, date le condizioni favorevoli, e reputando ogni allontanamento dall'ideale come qualcosa che non doveva essere, come una imperfezione, e in tal caso si avrà il perfetto riscontro colle deviazioni della volontà individuale dalla legge normativa, ma ci si troverà agli antipodi della legge naturale: ovvero si considera il tipo generico come l'insieme di quelle proprietà che in una pluralità d'individui, data l'uniformità e la relativa immutabilità delle loro condizioni d'origine e d'esistenza, si presentano in modo costante, ed in tal caso le variazioni del tipo generico prodotte dall'azione di date cause hanno un certo riscontro colle apparenti modificazioni delle leggi naturali, ma sono agli antipodi delle deviazioni della volontà della legge precettiva. Per considerare le leggi naturali come identiche in fondo a quelle morali, bisogna ridurre queste ultime a pure descrizioni del modo come gli uomini si conducono sotto date condizioni, ma con ciò il concetto vero del dovere viene ad essere tolto via, giacchè le azioni umane in tal caso come i fatti naturali vengono ad essere sottratte al giudizio valutativo vero e proprio.

Il difetto della concezione animistica sta tutto qui: nell'aver creduto di poter cancellare qualsiasi differenza tra le leggi esplicative e quelle normative che invece sono controdistinte da caratteri diversissimi: le prime esprimono le condizioni sotto cui la realtà diviene pensabile e intelligibile, stanno a significare le peculiari maniere in cui la ragione umana reagisce di fronte all'apprensione del reale, nulla dicendo della natura intima e del significato del reale, mentre le altre sono esigenze proprie dello spirito rivelantisi immediatamente alla coscienza ed esprimenti la

Digitized by Google

natura propria di quello; le prime pur accennando necessariamente a qualcosa d'interno, non l'estrinsecano in alcun modo, arrestandosi alla considerazione della parte formale della realtà, le altre invece esprimono le direzioni dell'attività umana: le prime infine possono far pensare ad una forma di attività che è il riflesso di quella interiore, mentre le altre sono le determinazioni immediate di tale attività. Confondere le leggi dichiarative colle precettive è come confondere la causalità esterna (trasmissione di movimento) con quella interiore (motivazione dell'attività).

Dall'altra parte fu obbiettato a Kant: se la necessità obbiettiva si differenzia da quella puramente subbiettiva per questo che la prima fondata com'è sulla natura delle cose, é valida egualmente per tutti gli esseri, mentre l'altra fondata su particolarità individuali e subbiettive è valida soltanto per i soggetti che son forniti di queste, come mai può avvenire che tutto ciò che è necessario per gli esseri forniti di ragione, non è poi più necessario per una parte di essi? Ciò accade, risponde Kant, perchè l'uomo risulta di varî elementi per modo che ciò che è necessario per l'uno di questi, può benissimo essere accidentale per l'altro. È necessario così l'adempimento della legge morale per l'uomo considerato come essere ragionevole, il quale colla ragione appunto conosce la necessità della legge stessa; ma all'opposto non è necessario per l'uomo considerato solo come essere fornito di volere, perchè come tale non è spinto all'azione solo dalla ragione, ma anche da altri impulsi. E la legge morale è appunto una legge della volontà, in quanto pone come necessario che l'uomo segua

Digitized by Google

col suo volere una determinata direzione. Riconoscere questa necessità e insieme affermare che la volontà umana non concorda necessariamente con la legge morale non include nient'affatto contradizione, se si pensa che nel primo caso si tratta di una necessità diversa da quella del secondo caso: donde la distinzione della necessità obbiettiva della esigenza morale da quella subbiettiva basata sul rapporto della volontà con la detta esigenza. Se non che tale distinzione, si è notato dagli oppositori, non regge in quanto la neeessità obbiettiva si riferisce appunto alla volontà e quindi abbraccia la necessità subbiettiva.

In seguito a ciò, pure ammettendo che il concetto di legge sia suscettibile di due interpretazioni diverse a seconda che si tratti di leggi esplicative o precettive, si è cercato altrove il fondamento della detta distinzione. Si è cominciato col notare come non soltanto nel campo della morale, ma in tutti i dominii dell'attività umana, nessuno escluso, accada che gl'individui in casi numerosissimi non seguono leggi, che pure si presentano col carattere più accentuato dell'universalità. Così per quanto incondizionatamente valide si presentino le leggi logiche e matematiche, ciò non impedisce che conclusioni false ed errori di calcolo abbiano luogo: e lo stesso si può dire delle leggi estetiche, grammaticali, ecc. V'ha dippiù: ciò che si rileva in opposizione alle leggi normative generali, non solo è possibile e reale, ma è in un certo senso necessario: come al fisiologo sembra naturale la sanità allo stesso grado che la malattia, così al psicologo l'errore e il male sembrano naturali come il vero e il bene.

Del resto le leggi precettive non esprimono tutto ciò che

Digitized by Google

é *possibile*, ma bensì ciò che è giusto o rispondente ad un dato scopo. È evidente che la parola necessità non ha un valore eguale trattando di leggi esplicative o di leggi normative: nel primo caso la necessità implica che un dato fenomeno risulta necessariamente dal complesso delle sue condizioni, nel secondo caso invece indica ciò che si deve fare perchè l'obbiettivo di una data forma d'attività, la conoscenza del vero, la produzione del bello o la pratica del bene, sia raggiunto. Dall'un canto la necessità serve a contrassegnare il nesso del conseguente colle sue condizioni quale si presenta partendo da queste ultime come da ciò che è dato; dall'altro canto la necessità serve a contrassegnare lo stesso nesso quale si presenta dal punto di vista del conseguente, partendo cioè come da ciò che è dato dalla *rappresentazione* dell'intento da conseguire, per mostrare sotto quali condizioni, con quali mezzi ciò è reso possibile. Ora mentre colle cause son dati sempre e necessariamente anche gli effetti, non si può dire che col fine o meglio colla rappresentazione del fine sia dato sempre e necessariamente l'impiego di dati mezzi e le modalità dell'impiego stesso, onde consegue che le leggi naturali hanno un valore universale, mentre quelle pratiche dicono, sì, che incondizionatamente certi scopi possono essere raggiunti solo con un dato ordine di mezzi, e in tale rapporto, se esse sono giuste, non temono smentita dai fatti; ma dell'applicazione effettiva dei detti mezzi nulla ci dicono, per modo che non è esclusa la possibilità che i mezzi non siano applicati e che per conseguenza lo scopo non sia neanche lontanamente raggiunto. Le leggi dichiarative dicono: date queste condizioni deve necessariamente conseguire questo

Digitized by Google

effetto: quelle pratiche invece: se un dato scopo *deve* essere raggiunto, bisogna operare in tale maniera e non diversamente. Se poi nei casi particolari si procederà effettivamente così e se quindi l'obbiettivo corrispondente sarà aggiunto non è certo appunto perchè ciò dipende dal modo in cui si determina l'attività individuale ed è tale incertezza che trasforma la legge in una forma di esigenza umana e la necessità che l'esprime in dovere.

Qui si presenta una questione: È giusto mettere tutte in un fascio le leggi normative o precettive? Noi crediamo di no, in quanto alcune di esse si presentano come regole dedotte da determinati rapporti offerti dall'esperienza, mentre altre figurano come l'espressione della natura propria del soggetto e quindi vanno considerate come funzioni di esso: così le leggi precettive igieniche, dietetiche ecc. in tanto sono valide in quanto sono fondate su determinati nessi causali constatabili per mezzo dell'esperienza e quindi contingenti, per contrario le norme logiche e morali sono anteriori a qualsiasi esperienza, sono esigenze dell'attività umana e stanno a significare ciò che vi ha di proprio nella natura del soggetto pensante sia dal punto di vista teoretico che pratico. Ma di ciò sarà trattato più diffusamente in seguito.

Dicemmo di sopra che Emmanuele Kant va considerato come il vero fondatore della concezione dualistica, avendo egli ammesso, dopo aver profondamente differenziato le leggi normative da quelle esplicative, che i giudizi necessari ed universali intorno alla realtà occasionati dall'esperienza, in tanto sono possibili, in quanto lo spirito umano è fornito della capacità di apprendere i fatti concreti per

Digitized by Google

mezzo di forme *a priori* o appercettive, le quali servono ad universalizzarli e ad obbiettivarli. Sono queste nozioni appercettive, o predicati universalissimi o categorie, o forme *a priori*, o funzioni dell'intendimento umano che unite, mediante giudizi di ordine speciale (*giudizi sintetici a priori*) coi dati percettivi concreti, rendono possibile la scienza, cioè a dire la trasformazione del fatto subbiettivo del sentire in qualche cosa di obbiettivo esistente in modo ordinato nello spazio e nel tempo e insieme l'enunciazione in formule universali delle varie sorta di azioni e di relazioni esistenti tra le cose. Non è nostro intendimento ora fare la storia e la critica delle vedute kantiane intorno alla possibilità dei giudizi sintetici *a priori*, in quanto ciò ha formato oggettò di svariatissime e importantissime ricerche il cui risultato è stato la trasformazione del primitivo kantismo. I mutamenti che ha subito il pensiero kantiano, passando attraverso la mente dei vari Logici moderni sono stati molteplici e non sempre si fu d'accordo intorno al modo d'interpretare, di completare e di svolgere il pensiero del maestro: tuttavia non è impossibile collegare insieme le varie opinioni emesse, considerandole da un punto di vista superiore. Per quanto numerose e rilevanti siano le discrepanze tra i filosofi criticisti intorno alla estensione ed al significato dall'*a priori* kantiano, vi sono dei dati ammessi da tutti e su cui non cade alcun dubbio o disparere. Così tutti concordano nell'ammettere il corrispettivo obbiettivo dell'elemento formale di ogni conoscenza, vale a dire la cooperazione della realtà nella genesi delle forme appercettive, in modo che questo lungi dall'esser considerate come semplici funzioni o obbiettiva-

Digitized by Google

zioni dello spirito umano, sono ritenute il risultato della cooperazione di due fattori, del fattore subbiettivo e di quello obbiettivo. D'altra parte si è d'accordo nel riguardare le forme appercettive (le nozioni di uguaglianza e di differenza, di tutto e parti, di grandezza, di rapporto causale tra i fatti successivi e di connessione reciproca tra fatti coesistenti e di fine) come acquisti dello spirito umano avvenuti sotto la guida di alcuni principî supremi comuni al pensiero ed all'essere, quali il principio d'identità, quello di contradizione e quello di ragione, ecc. E qui va notato che non tutti i filosofi son disposti ad attribuire un egual valore ai suddetti principii, giacchè per taluno, come per il Riehl, il principio regolatore supremo è quello d'identità, mentre per altri è quello di contradizione colla cooperazione però più o meno valida degli altri principii: questione codesta che a noi non compete di esaminare.

Conchiudendo, possiamo dire che il neo-kantismo non considera più le varie leggi scientifiche quali giudizii sintetici aventi il loro fondamento ultimo nei giudizii sintetitici *a priori*, costituenti poi i veri principii delle scienze, ma come il risultato della trasformazione dei nessi e rapporti puramente sperimentali in nessi e rapporti logici. Non è dunque riposta l'essenza della legge nell'applicazione di determinate categorie ai fatti concreti, ma nella trascrizione dei fatti o processi sperimentali in fatti e processi aventi organismo e struttura logica.

Tra i filosofi criticisti quegli che più e meglio di tutti ha trattato la quistione della natura e delle forme della conoscenza scientifica è certamente il Riehl, il quale nella

Digitized by Google

sua pregevole opera *Il Criticismo filosofico*, ha emesso delle vedute degne di essere conosciute. Egli comincia coll'ammettere una profonda differenza tra le leggi normative e quelle esplicative in quanto le prime esprimono il dovere in rapporto al conseguimento di un dato scopo, mentre le altre esprimono l'essere; in base alle prime giudichiamo del valore, dell'importanza di una data cosa, mentre in base alle altre della realtà o della verità: le prime denotano tendenze e s'indirizzano all'avvenire, le altre dati di fatto e vertono su ciò che è ed accade: le prime infine sono una determinazione del gusto, del sentimento e della volontà umana, mentre le altre sono emanazione della ragione e dell'attività conoscitiva. Dal che consegue che la scienza, la quale si può considerare come l'ordinamento razionale delle leggi esplicative, presenta l'uomo quale un prodotto della natura, quale risultato delle leggi generali di essa, mentrechè la filosofia pratica riferendosi al possibile e all'ideale, risguarda l'uomo nella natura come causa, come un essere cioè che in base alla conoscenza delle leggi naturali può proporsi dei fini e mettere in opera tutta la sua attività per raggiungerli. Ma se la filosofia pratica può avere il suo punto di partenza nella conoscenza della natura umana fornita dalla scienza (Antropologia, Pisicologia, Storia ecc.), rapportandosi poi a ciò *che deve essere*, esplica la sua azione, ponendo sempre nuove esigenze al sentimento, al volere ed alla coscienza umana.

Nell'approfondire la natura della conoscenza scientifica il Riehl nota che la legge esplicativa che è sinonimo di rapporto necessario, esprime l'azione esercitata sulla ragione dalla stabilità ed uniformità del corso dei fenomeni. La relazione esistente tra la realtà e il pensiero

Digitized by Google

costituisce l'esperienza propriamente detta: e le leggi scientifiche sono il prodotto da una parte della regolarità con cui sotto condizioni eguali si presentano fenomeni identici, o della stabilità delle proprietà fondamentali delle cose, e dall' altra dell' attività conoscitiva del soggetto. Onde la legge è per l'intelligenza ciò che è il fine per il volere e il bello per il senso estetico: in tutti e tre i casi i due termini s'implicano a vicenda; tanto é ciò vero che le cosidette leggi naturali lungi dall'essere in rapporto, come a dire, accidentale colle leggi del pensiero, sono il risultato, quanto alla loro forma, di queste ultime. Pertanto l'affermazione che in natura tutto avvenga in modo meccanico è falsa, se s'intende dire che per tale via si riesce a comprendere la natura propria, e le qualità intime del processo naturale; il meccanismo delle cose lungi dal manifestare l'essenza di un qualsiasi fatto naturale, rappresenta la forma di questo; e la meccanica ricercando l'equivalente dei cangiamenti svolgentisi nella natura, non svela nient'affatto la natura propria delle cause dei detti cangiamenti. É per questo che le leggi esp imenti i rapporti delle cose devono presentare i termini connessi in modo *continuo e immediato* nel tempo e in *maniera intelligibile* per l'intendimento, vale a dire congiunti secondo il rapporto dell'uguaglianza quantitativa, riducibile al principio d'identità.

E a che si riducono le leggi del pensiero, le categorie logiche, che applicate alla realtà, rendono possibile la formazione delle leggi scientifiche? « Le condizioni logiche dell'esperienza, dice il Riehl (1), » le categorie della

(1) RIEHL, *Der philosophische Kriticismus*. Zw. B. Leipzig, 1887.

Digitized by Google

sostanza, della causalità e dell'unità sistematica della natura, non sono, come insegnò Kant, forme primitive diverse e irriducibili del nostro intelletto, ma derivano da un unico principio superiore, da quello dell'unità e conservazione della coscienza in genere, il quale dà loro origine quando viene applicato ai rapporti generali presentati dall'intuizione. L'Io è cosciente della sua unità e della sua identità con sè stesso, condizione prima di ogni altra conoscenza, sia che scompone una molteplicità simultanea di impressioni (la cui forma intuitiva è lo spazio), sia che connette una serie successiva di impressioni, sia finalmente che scompone e congiunge insieme, vale a dire che unisce i due atti precedenti, affinchè emerga il concetto dell'unità sistematica del tutto. Noi possiamo quindi distinguere tre diverse funzioni pertinenti alla coscienza (una ed identica con sè stessa), una funzione analitica (che ci dà la categoria di sostanza), una sintetica (che ci dà la categoria di causalità) ed una sintetica ed analitica insieme (che ci dà la categoria dell'unità sistematica); mediante la prima è differenziato il permanente dal mutevole, mediante la seconda è collegato il cangiamento colla sua causa, mediante la terza finalmente tutto il reale, cose e processi, viene considerato come un sistema organico composto di varie parti.

É questa l'espressione più completa e più perfetta della concezione dualistica; e non si può non convenire che essa segna un notevole progresso rispetto agli altri modi d'interpretare la natura delle leggi; ma possiamo noi dichiararci soddisfatti appieno? Notiamo subito che il difetto di tale veduta sta tutto nel ritenere che la natura propria

Digitized by Google

della legge si riduca all'affermazione di un rapporto di natura quantitativa; ora la legge oltreché l'espressione di una equivalenza, è l'espressione dell'attività di una cosa sull'altra. L'ideale verso cui tende la scienza nel fomulare le sue leggi non è l'affermazione esclusiva dei rapporti quantitativi, ma l'indagine delle condizioni determinanti dati fenomeni, condizioni che diventano spesso visibii all'intendimento e vengono fissate per mezzo dei rapporti quantitativi non altrimenti che in un quadro è pel colore che diventano visibili le linee, i punti e fino la mancanza perfetta di linee, il nero, la tenebra. È evidente però che l'essenza della legge non può essere riposta in un momento subordinato ed ausiliario, per quanto necessario. Con le sole leggi della meccanica, con le sole ridistribuzioni della materia e del movimento non s'intende come si possano produrre forme così diverse della realtà. La concezione meccanica, come quella che è solamente quantitiva, non soddisfa al bisogno che la conoscenza ha del sistema, non rende ragione della *limitazione* e *direzione* delle forze. Con la materia e col movimento soltanto noi abbiamo una possibilità affatto indeterminata, la possibilità di mondi innumerevoli diversi: che cosa determina la genesi del mondo della nostra esperienza? Ciò posto, come mai si può affermare che la scienza abbia per compito essenziale d'indagare la costituzione meccanica del Reale? La scienza tende invece a conoscere la natura propria delle cose quale si manifesta per mezzo delle loro azioni o funzioni e per mezzo del numero maggiore o minore di attinenze (delle quali le quantitative sono una sorta soltanto) che esse hanno col rimanente della realtà. L'essenziale della conoscenza scien-

Digitized by Google

tifica non sta nel delineare semplicemente le variazioni spaziali e temporali di una cosa, ma nel cercare di studiare le proprietá, le qualità e le relazioni di essa, tanto è ció vero che la scienza seria ed esatta lungi dall'abbandonarsi a ricercare la spiegazione e la ragione di tutti i fatti nei semplici *spostamenti spaziali e temporali*, studia ciascuna categoria di fenomeni separatamente senza lasciarsi fuorviare dalle analogie o somiglianze astratte e va in traccia sempre delle condizioni peculiari concorrenti a determinare una data classe di fenomeni. E tutte le ipotesi scientifiche non hanno la loro ragione di essere nella esigenza imperiosa della scienza di approfondire la natura propria delle cose, prescindendo dalla esclusiva considerazione della grandezza e della quantità?

L'errore del Riehl è di aver identificato ogni forma di causalità con quella esterna o meccanica (1), chiudendosi così la via di interpretare i fatti di cristallizzazione, di coesione, ecc. ecc., buona parte dei fatti chimici e biologici e tutti i fatti spirituali, ove vige in modo evidentissimo *il principio dell' aumento dell' energia*; ora si

(1) La causalità fisica è profondamente diversa da quella psichica, in quanto ciò che è causa nella prima – e quindi fa essere una cosa — diviene motivo nella seconda, cioè, giustifica la cosa, ciò che in quella è azione meccanica proveniente dall'esterno (causa ed effetto son considerati come l'una fuori dell'altro) ed è quindi accessibile alla osservazione esterna e alla comparazione quantitativa, nell'altra è azione interiore proveniente, anzi da ciò che vi ha di più profondo nell'essere ed è accessibile soltanto all'osservazione interiore. La causa agisce per ciò che è in sè, mentre il motivo per il valore che gli vien dato dall'insieme della vita spirituale, valore che può variare moltissimo, donde la varietà delle determinazioni volontarie nei varii individui e le reazioni subbiettive diverse ad un medesimo fatto. Da tutto ciò consegue che è una con-

Digitized by Google

può affermare che in tutti questi casi non è a parlare di leggi, vale a dire di maniere costanti ritmiche di operare, di rapporti necessari e universali, di funzioni determinate, quindi di scienza? Aggiungiamo che se il principio di identità fosse l'esclusivo principio supremo della intelligenza e se quello di ragione non fosse inerente alla natura propria dell'intelletto, non si vede come e perchè la cosidetta identità sintetica potrebbe entrare in azione. Secondo il Riehl, infatti, noi siamo tratti a identificare sempre ciò che è straordinario o inusitato con ciò che già sappiamo: ora in questo caso l'identificazione non rappresenta che *il mezzo* di poter rispondere all'esigenza di ricercare la ragione di ciò che ci si rivela come nuovo e irriducibile al resto. Il fatto primitivo è sempre il principio di ragione e l'identificazione non è che un mezzo, nè necessario, nè universale. Noi potremmo riferire numerosissimi esempi per provare come la essenza della legge non vada riposta nell'enunciazione di un rapporto quantitativo. Citeremo qualche fatto soltanto tolto dalla Biologia.

Così è noto che il ricambio materiale se può rappresentare una delle condizioni indispensabili al funzionamento degli organi, non ne è la causa determinante ed essenziale, la quale deve essere ricercata nell' organizzazione,

tradizione parlare di leggi naturali della volontà in quanto questa opera, trasformando le cause in motivi, rendendole cioè un fatto interno. L'operare in seguito a motivi non rende possibile l'operare secondo leggi, ma l'operare secondo norme e regole, dal seguire le quali è agevole sottrarsi una volta ammesso che la forza dei motivi dipende dal valore che vien loro dato dal complesso della vita psichica, la quale essendo diversa per ciascuno individuo, produrrà diversità anche nel modo di operare dei motivi e quindi nella maniera di attenersi alle dette norme.

Digitized by Google

nella morfologia dei tessuti: quand'anche conoscessimo e sapessimo determinare quantitativamente tutte le innumerevoli reazioni chimiche che si svolgono nel nostro organismo, ci resterebbe a conoscere come l' energia che esse sviluppano si trasformi in funzione, come nei complicati ingranaggi dei nostri tessuti la stessa possa estrinsecarsi sotto forma di calore, di elettricità, di moto, di secrezione, di attività nervosa, ecc. Nell'atto chimico si deve riconoscere la causa dell'energia disponibile, ma la funzione si determina trasformando quell'energia, plasmandola in mille modi, presentandola sotto diversissime manifestazioni. E qui giova notare che non solo i risultati delle reazioni chimiche che avvengono in un organismo, ma anche le condizioni che le determinano hanno qualche cosa di speciale e di e clusivo agli esseri viventi, all'organizzazione, cioè ed ai suoi prodotti. Noi possiamo infatti riprodurre alcuni di quei processi chimici che si svolgono nella trama dei nostri tessuti, ma per ottenere gli stessi risultati dobbiamo impiegare delle altissime temperature, delle enormi pressioni, delle correnti elettriche assai potenti o l'azione di reattivi di tale violenza da distruggere qualunque organismo. Negli esseri organizzati invece si hanno gli stessi effetti ad una temperatura eguale o di poco superiore a quella dell'ambiente, alla pressione atmosferica ordinaria, sotto l'influenza di correnti appena dimostrabili ed approfittando di debolissime affinità. Ora forse dal fatto che la vita non può ridursi al ricambio materiale puro e semplice, determinabile quantitativamente, deriva l'impossibilità di parlare di leggi fisiologiche o biologiche? Tali leggi saranno indeterminate dal punto di vista quantitativo, ma sono de-

Digitized by Google

terminatissime dal punto di vista qualitativo. L'essenziale non è la fissazione quantitativa, ma quella qualitativa delle condizioni genetiche di un fenomeno. L'opinione di Kant che si possa parlare di scienza soltanto nei casi in cui sia applicabile il calcolo ha ormai fatto il suo tempo, perchè anche i rapporti qualitativi formando obbietto d'indagine, possono essere formulati in leggi. Le leggi intese in largo senso non rappresentano soltanto il prodotto della fusione del fattore subbiettivo dell' unità ed identità della coscienza (e categorie logiche che ne derivano) con quello obbiettivo dell' uniformità e regolarità dei fatti esterni, ma figurano anche come il riflesso o meglio l'applicazione delle varie forme di attività psichica (tra le quali merita particolare attenzione l'esigenza della ragione e del fondamento delle cose e la tendenza a rintracciare la loro reciproca dipendenza) all'azione reciproca che presentano le cose. La scienza naturale, è vero, s'arresta alla valutazione dei rapporti quantitativi, che sono quelli accessibili alla misura, perchè i suoi obbietti quali determinazioni spaziali e temporali e quali limitazioni di qualche cosa d'identico e di continuo sono paragonabili quantitativamente, ma ciò non toglie che una forma di conoscenza superiore e più completa debba tener conto delle varie forme di azione esercitate dalle cose tra loro. Ed anche nelle scienze che hanno per obbietto la natura, le leggi puramente descrittive e basate esclusivamente su rapporti quantitativi tendono a divenire genetiche e condizionali, segno che l'esigenza della scienza non è quella di trovare semplicemente dei rapporti di equivavalenza, ma di mostrare come le cose sussistenti solo in

Digitized by Google

quanto sono attive, operino nelle varie contingenze (1).

Ciò che ha il maggior interesse per l'intelletto umano non è la pura fissazione di rapporti quantitativi, ma la determinazione dei rapporti di condizionalità e di causalità, rapporti che se sono resi visibili per mezzo delle variazioni concomitanti quantitative, non implicano nient'affatto l'*equivalenza* dei termini dei detti rapporti.

D'altra parte le varie funzioni di analisi, di sintesi, e di analisi e sintesi insieme non s'intende come possano esser ascritte all'*unità della coscienza* che è sempre un concetto puramente formale e quindi vuoto: è necessario la sostituzione di qual cosa che dia ragione della possibilità di differenziare e di identificare i vari fatti psichici e insieme della possibilità di scomporre e successivamente comporre i singoli fatti per poter fondere in ultimo i due processi in uno. Ora il concetto che risponde a tali requisiti per noi è quello dell'*attività*, la quale può divenire sorgente di atti molteplici; atti che mentre da una parte si differenziano tra loro, sono però congiunti per questo che hanno un'origine comune. Di guisa che la funzione analitica della

(1) RIEHL: Op. cit. — Fr. B. *Schluss*, pag. 194 e segg. — Qui è bene riferire un passo del medesimo Riehl: " Es könnte in der Natur nichts auch nur relativ Selbständiges geben wenn es in ihr nicht wahre, sondern immer nur übertragene, mithin scheinbare Thätigkeit gäbe. Nicht bloss im Moralischen, auch im Physischen wurzelt die Selbstständigkeit in der Selbsthätigkeit Obgleich wir uns die Elemente nicht auf psychische Art wirkend zu denken haben, also nicht als Monaden vorstellen, so weist doch, die Erscheinung der physischen Thätigkeit auf eine wahre von den Elementen ausgehende, nicht blos denselben äusserlich eingeprägte Action zurück. Nur was fähig ist zu wirken ist und heisst wirklich. In der Empfindung, die nicht blosse Receptivität ist, sondern Reaction gegen den empfangenen Reiz haben wir den Typus der Wechselwirkung auch in der nicht empfindenden Natur vor uns,

Digitized by Google

coscienza è resa possibile dall'avvertimento dei molteplici atti emergenti dall'attività psichica, quella sintetica dall'avvertimento della loro identità d'origine e quella sintetico-analitica dalla fusione dei due processi o dal congiungimento dei due momenti del medesimo fatto. Da tal punto di vista l'essenza della legge in genere è riposta nel tentativo d'interpretare l'azione reciproca delle cose presentateci dall'esperienza, basandosi sul modo d'operare della nostra attività interiore. Del resto ciascun individuo nell'enunciare una legge, per quanto non l'esprima, sottintende tale concetto fondamentale dell'attività. Ed è questo il solo modo di poter comprendere l'unità delle cose. Il detto fattore dell'attività non trova espressione adequata, perchè ciò che è qualitativo e interno non può essere obbiettivato e insieme universalizzato come i rapporti quantitativi, spaziali e temporali che rappresentano il contenuto della coscienza intesa in senso universale e non di quella individuale soltanto.

Al di fuori del Criticismo, la concezione dualistica della legge assunse una forma particolare nel Wundt, la quale merita di essere mentovata (1). Il filosofo di Lipsia dopo aver messo in sodo che il concetto di legge in genere originariamente derivò da quello di norma, riconobbe che esso si andò sempre più allontanando da questo a misura che i fatti costituenti l'oggetto delle scienze esplicative non furono più considerati quali estrinsecazioni d'impulsi interiori, a misura cioè che furono presi in considerazione dalla scienza le relazioni formali delle cose e non

(1) Wundt. *Etkik*, Stuttgart 1886. — Id. *Logik*, ultima edizione.

Digitized by Google

il loro contenuto e significato obbiettivo. Pertanto la nozione di legge-norma divenne estranea da un pezzo alle scienze naturali, contrariamente a ciò che accadde nelle scienze psicologiche e storiche. Il processo delle scienze esplicative, nota il Wundt, s'intreccia spesso con quello delle scienze normative, per modo che in queste si hanno delle leggi dichiarative a fianco alle normative e viceversa: ciò che non va dimenticato è che spesso il punto di vista esplicativo è anteriore e quindi presupposto da quello normativo, il quale ha soltanto in esso la sua base.

In ogni caso le scienze normative si differenziano profondamente da quelle dichiarative e descrittive per questo che nelle prime predominando le leggi-norme, alcuni fatti sono differenziati da altri per mezzo del momento valutativo, in base al quale i dati sono riguardati come conformi o contrari alla norma. La contrapposizione del normale all'anormale mena alla differenziazione del dovere dall'essere. Ora il punto di vista esplicativo conosce semplicemente l'essere, onde le scienze che hanno per obbietto la natura considerano ciò che è già dato e se esse accolgono anche la nozione di norma e di dovere, l'essere in tal caso coincide col dovere per modo che non vi può essere contradizione tra i due: il *sollen* diviene *müssen*. Col toglier via adunque ogni forma di valutazione viene ad essere tolta ogni possibilità di differenziare i fatti in regolari e irregolari, in normali e anormali.

Ma la valutazione in tanto è possibile in quanto gli atti singoli che sono obbietto della valutazione, sono considerati come un prodotto del volere umano, ond'è che essi vengono distinti in atti conformi o non conformi alle esigenze (norme), alle direzioni fondamentali del volere stesso. Ed è su ciò

Digitized by Google

che è fondata anche la distinzione del dovere dall' essere.

D'altra parte la norma di fronte alla volontà può assumere la forma di comando, di regola riferentesi non soltanto alla valutazione di atti già compiuti, ma alla produzione di fatti avvenire. Però ogni norma è originariamente una forma d'attività, una determinazione, una regola del volere, e come tale, una prescrizione; è solo secondariamente che può divenire una specie di stregua, di misura indispensabile all'apprezzamento di atti già compiuti.

Qui va notato che il carattere normativo non si rivela identico e costante in tutte le cosi dette scienze normative: così di tutte le norme o regole grammaticali, una sola conserva il suo carattere obbligatorio ed è che le forme grammaticali delle varie lingue devono esser conformi alle leggi logiche del pensiero. Tutte le altre regole grammaticali figurano come il risultato di svariate condizioni psicologiche e fisiologiche. In modo analogo, mentre la più parte delle norme giuridiche hanno la loro origine nelle mutevoli e particolari condizioni storiche della società, alcune soltanto indipendentemente da queste cause posseggono forza obbligatoria dovuta alla natura morale dell'uomo. Anche nelle norme estetiche va distinto l'elemento transitorio prodotto dalle influenze storiche della moda e delle consuetudini da quello permanente, a cui noi siamo disposti ad attribuire il massimo valore.

Dalle molteplici radici del sentimento estetico emergono le norme estetiche che prendono due direzioni diverse: da una parte quella riferentesi ai principii della regolarità, della simmetria, dell'armonia, dell'ordine che sono un prodotto del pensiero logico: e dall'altra quella relativa alle

Digitized by Google

esigenze ed emozioni etiche, per il cui mezzo il bello parla al cuore, assumendo le forme più elevate.

Logica ed Etica, ecco le due scienze normative vere e proprie: formando la prima la base normativa delle scienze teoretiche, la seconda quella delle pratiche (1). Le norme della Logica possono estendersi a tutto ciò che ci è dato dalla intuizione e dalle nozioni da questa derivate; ma nella loro applicazione non involgono un giudizio valutativo intorno agli oggetti del pensiero logico; può solo tanto il soggetto considerato in rapporto alla sua attività cogitativa costituire la base di un apprezzamento valutativo; le norme dell'Etica si riferiscono immediatamente agli atti volitivi dei soggetti pensanti ed agli oggetti solo inquanto questi debbono la loro origine agli stessi atti volitivi: come si vede, in tal caso è il soggetto agente che nello stesso tempo forma oggetto della nostra valutazione. Onde è chiaro che il subbietto del pensiero logico in tanto può essere in qualche modo apprezzato in quanto è insieme obbietto etico: il pensiero logico infatti come libero atto volontario può essere subordinato all'attività morale. E la Logica avendo fra gli agli altri compiti anche quello di trattare e di esaminare i criterî del pensiero vero e il valore dello stesso, può benissimo essere chiamata Etica del pensiero.

Di guisa che il concetto del dovere non ha un significato eguale nella Logica e nell'Etica, giacchè per questa il dovere emerge dall'obbietto stesso della sua considera-

(1) Teoretica è la ricerca scientifica vertente sul nesso reale dei dati di fatto; pratica quella che ha per obbietto le produzioni della volontà umana e le creazioni dello spirito.

Digitized by Google

zione, mentre che nella Logica il dovere nasce soltanto quando il processo logico è sottoposto ad un giudizio valutativo, vale a dire quando è annoverato tra le azioni etiche. In tal guisa per il Wundt la sorgente ultima della nozione di norma è nella moralitá, e la scienza normativa per eccellenza è l'Etica.

Dipoi l' idea di norma prende due direzioni, da una parte è applicata a quei dominii scientifici che per le loro condizioni d'origine subbiettiva (atti volontarii) sono più affini ai fatti morali, dall' altra parte è applicata a tutti gli oggetti dell'esperienza esterna ed interna, i quali sono apparsi sottoposti ad una costante regolarità riguardo al loro modo di presentarsi, di svolgersi ecc.

Si comprende agevolmente che la prima trasformazione ed applicazione dell'idea di norma ha preparata la seconda, giacchè il pensiero logico, è stato tratto con molta facilità a trasportare il suo proprio carattere normativo agli obbietti ad esso sottoposti. D'altra parte il carattere normativo del pensiero logico non avrebbe mai potuto svolgersi completamente senza la corrispondente costanza e regolarità degli obbietti, la quale però, giova tenerlo a mente, non sarebbe mai stata appresa senza il concorso dell'attività del pensiero sottoposta a date norme: sicchè possiamo ben dire che i due indirizzi presi dall'idea di norma, intrecciandosi, si sono aiutati a vicenda nel loro svolgimento, l'azione preponderante pur essendo esercitata dal carattere normativo del pensiero logico.

E qui si potrebbe osservare che considerando la norma quale regola della volontà, quale determinazione primitiva

Digitized by Google

di questa, non si spiega come essa possa assumere la forma di comando, senza implicare costrizione, necessità subbiettiva. Se la norma rappresenta una determinazione della volontà, perchè si può e non si può seguirla? Donde la scissione, lo sdoppiamento del dovere dall'essere, dell'ideale dal reale? Ogni difficoltà sul riguardo viene a sparire, se si tien conto del fattore sociale nella genesi della norma. Questa è, sì, una determinazione della volontà, una forma d'attività, ma una determinazione della volontà sociale, una forma dell'attività collettiva, rispetto alla quale la volontà individuale si può benissimo trovare in antitesi per svariatissime ragioni. Il carattere normativo ha la sua sorgente nell'intima relazione esistente tra i varii individui (soggetti pensanti e volenti) componenti una società, i quali sono come parti organiche di un Tutto d'ordine superiore. È il volere e la coscienza sociale che si può imporre al volere dei singoli individui (1).

Tutte le norme e regole che hanno un valore obbligatorio sono da considerare quale prodotto della coscienza e della volontà sociale. Invero le varie forme di società

(1) Recentissimamente taluno ha affermato che i prodotti della collettività sono inferiori alle opere compiute dagli individui isolati: riunite insieme, si è detto, i più grandi ingegni, in modo che tutti cooperino alla produzione di un'opera collettiva, e vedrete che ne verrà fuori qualcosa d'imperfetto. Se ciò sia vero o no, non importa discutere qui: ciò che vogliamo mettere in evidenza è che le produzioni collettive naturali non vanno identificate colle produzioni artificiali, arbitrarie di una qualsiasi riunione d'individui, giacchè in quest'ultimo caso la collettività lungi dal presentare i caratteri dell'organismo assume l'aspetto di qualcosa di meccanico. È per questo che le note antagonistiche presentate dai vari individui invece di essere armonizzate in un'unità superiore, si elidono a vicenda.

Digitized by Google

umana, costituiscono delle vere e proprie unità organiche, le quali hanno delle funzioni determinate, superiori a quelle degl'individui, adempiono ad uffici più elevati e rispondono ad esigenze, per cui sarebbe inefficace l'attività individuale. La connessione degli spiriti, l'azione reciproca, la solidarietà vera, perché fondata su rapporti spirituali, dei varii membri delle società è un fatto che ci dà la chiave per spiegare taluni prodotti psichici complessi, che altrimenti rimarrebbero un mistero. Così il lavorio intellettuale dei diversi individui componenti la società umana ha avuto per effetto di fissare lo scopo ultimo, l'ideale della conoscenza, togliendo dalle direzioni particolari dell' attività spirituale tutto ciò che vi era di accidentale, di subbiettivo, d'incoerente, d'inefficace e determinando una direzione unica e consistente, atta cioè a connettere insieme i varii momenti del processo cogitativo e a stabilire il rapporto del pensiero individuale con quello universale. La volontà e la coscienza sociale hanno universalizzato il pensiero, fissando l'ideale e quindi le norme a cui si deve conformare il prodotto psicologico individuale, affinchè possa adempiere al suo vero ufficio. Tutto ciò che non può essere messo in rapporto col sistema di relazioni stabilite dalla vita storica e sociale dell'umanità non ha consistenza, e quindi non è reale nello stretto senso della parola, nè vero: e le norme o le leggi del pensiero non rappresentano che il modo, la via da tenere per poter connettere il fatto singolare col sistema universale; sistema che d'altra parte alla conoscenza riflessa si rivela come generato appunto da quei postulati della conoscenza.

Ciò non toglie che si possa presentare un fatto psichico

Digitized by Google

il quale, pure essendo un prodotto naturale e quindi fornito di una certa realtà, non possa però essere messo in connessione col sistema di relazioni fissato dallo spirito sociale, onde proviene che esso è rigettato come erroneo, come falso, come non rispondente all' ideale della realtà e verità.

Con questo, intendiamoci, non si vuole escludere la parte che la costituzione psichica individuale ha nel determinare le norme logiche; così l'unità e l' identità della coscienza rispetto alla molteplicità e diversità dei suoi atti e del suo contenuto, la costanza della sua attività rispetto alle varie direzioni di essa concorrono a far considerare come norma e legge dell'attività psichica un determinato modo di operare che sembra sottratto a variazioni arbitrarie e accidentali. Onde consegue che ammesso il caso che l'unità e l'identità della coscienza non sia conservata o che il sistema di relazioni tra i varii fatti psichici, costituente la continuità di tutta la vita mentale non siasi peranco formato (bambini, stati particolari dello spirito, sogni, ecc.), si potrà avere un prodotto psichico naturale sì, ma non logico, e quindi una violazione delle leggi che furono dette costituire l'ossatura del nostro essere spirituale. Ma la nozione completa di norma coi caratteri che la controdistinguono, tra i quali primeggia l'obbligatorietà, non si sarebbe potuta avere senza la cooperazione del fattore sociale.

Digitized by Google

III.

L'essenza della Legge.

Da qualunque punto di vista si voglia considerare la natura dello spirito umano, lo si faccia pure identico nella sua origine all'assoluto e al divino, il certo è che a questo spirito il *sapere* costa sforzo e fatica e che sulle cose a noi bisogna pensarci e ripensarci su, prima di intenderle. La cosa — fuori di noi, se reale, diversa essenzialmente da noi, se ideale — sta da una banda, il pensiero nostro sta dall'altra. Questa opposizione, almeno immediatamente nella esperienza ordinaria, è innegabile, quando pure si accordi che la speculazione possa perimerla ed annientarla. Ora in un tal distacco della cosa dal pensiero, a questo non riesce d'acquistare tutta la cognizione della cosa per un atto d'intuito o per una deduzione continua da un intuito primigenio o da una qualunque astrazione ultima. Il pensiero tenta e ritenta, cerca e ritorna a cercare, prova e riprova. La cosa sta lì come a dire immobile; il pensiero, come nota un arguto filosofo contemporaneo, le si agita intorno per ghermirla e farla sua: il che vuol dire per pensarla tutta e rendersela intima. Il prodotto di questo moto del pensiero intorno all'oggetto è la scienza. Un fatto sì complesso non è a meravigliarsi che dia origine a problemi diversi. Infatti, si può ricercare:

1° Quali sono i presupposti psicologici e logici di tale movimento del pensiero;

Digitized by Google

2° Che cosa nell'oggetto occasiona il detto moto del pensiero;

3° Come il pensiero riesce a rendersi suo l'oggetto e a pensarlo qual'è;

4° Che cosa è il *pensato*: che cosa, cioè a dire, è in sè il prodotto mentale di questo moto del pensiero intorno all'oggetto.

È dalla soluzione di questi problemi che dipende la determinazione dell'essenza della legge. Cominciamo dalla discussione del primo.

1° È evidente che il primo presupposto psicologico della scienza è l'esistenza dell'intelletto o facoltà di pensare esplicantesi nel riunire o separare mentalmente i fenomeni secondo certi rapporti (potere di sintesi o di analisi). Come il senso ci presenta il risultato di operazioni aritmetiche e geometriche inconsapevoli sui movimenti esterni, così il pensiero, il quale fu detto la facoltà di confrontare le cose e di vederne i rapporti, con un secondo lavoro ordina ed elabora le sensazioni; la qual cosa fu espressa metaforicamente dicendo che il senso fornisce la trama con cui l'intelletto tesse la stoffa del pensiero. I rapporti stabiliti dall'intelletto sono stati distinti in semplici e composti: come l'analisi chimica ha mostrato che il numero infinito dei corpi naturali si riduce a combinazioni di una sessantina di corpi semplici, i quali potranno forse ancora ridursi ad un numero minore, così l' analisi psicologica ha trovato che le nostre idee possono ridursi a poche idee elementari. Talchè se i rapporti composti sono in numero infinito, quelli semplici sono pochi: si riducono ai seguenti: rapporto di spazio e tempo (forme dell'intuizione), rapporti

Digitized by Google

di numero (unità e pluralità), di qualità (identità e differenza, di sostanza e di causalità. Come si vede, i detti rapporti si riducono in parte alle categorie. A noi ora non compete di passare a rassegna i tentativi fatti dai vari filosofi per ridurre il numero di essi e per dare a ciascuno un valore determinato in rapporto alla sua genesi; a noi basta di aver messo in sodo che il pensiero non potrebbe intendere la realtà, se non avesse l'attitudine a stabilire dei rapporti fondamentali tra gli oggetti e ad ordinare e classificare questi in date maniere.

Un secondo presupposto psicologico della conoscenza scientifica è l'esistenza della ragione propriamente detta, dell'attitudine cioè del pensiero a riflettere, a ripiegarsi su sè stesso, è l'esistenza della coscienza di secondo grado per cui il fatto psichico concreto viene idealizzato. Mentre gli animali non riescono a distinguere il caldo dalla sensazione del caldo, l'uomo distingue la parola dal pensiero e il pensiero dalla cosa pensata. Ora ognuno comprende che l'astrazione e la generalizzazione che sono i due principali istrumenti di cui lo spirito umano si serve per fissare l'essenziale e il permanente in mezzo agli accidenti, in tanto sono possibili in quanto esiste la coscienza di secondo grado. Così facciamo un'astrazione quando separiamo mentalmente le cose dalle loro qualità: p. es. pensiamo al tringolo facendo astrazione dal corpo triangolare e pensiamo al corpo (cioè ed una estensione tangibile), facendo astrazione dalla sua figura e dalla materia di cui è composto: e facciamo una generalizzazione quando riuniamo mentalmente in un' idea sola delle cose che hanno delle somiglianze, ossia delle qualità comuni: coll'idea di corpo ci

Digitized by Google

rappresentiamo in qualche modo tutti i corpi nello stesso tempo. Ora è evidente che queste operazioni non si possono fare sulle cose sensibili, ma bensì sulle idee delle cose, sui pensieri; per compiere queste operazioni dunque bisogna sapere che pensiamo. Si aggiunga che è mediante l'astrazione e la generalizzazione che noi possiamo pensare le cose per via di concetti veri e propri, i quali sono come a dire delle presentazioni di cose non imaginabili; infatti si può immaginare un dato color rosso, ma ciò che pensiamo colla parola colore non è imaginabile, perchè non è nè bianco, nè nero, nè di alcuno dei colori dello spettro.

Un terzo presupposto di pertinenza della psicologia e insieme della logica è quello riflettente il criterio dell'evidenza e della verità obbiettiva. Se lo spirito umano non avesse la capacità di far distinzione tra il pensare obbiettivamente necessario e quello non necessario mediante la coscienza immediata dell'evidenza, se esso non potesse differenziare in modo sicuro un giudizio necessariamente ed universalmente valido da uno subbiettivo ed individuale, se insomma il pensiero umano non potesse elevarsi al disopra dell'esperienza e in base alla permanenza, alla unità e identità della coscienza e in base alle norme che da queste derivano andare in traccia del concatenamento logico delle varie leggi regolanti lo svolgersi dei fenomeni dell'universo, la scienza non avrebbe mai potuto esistere. Ora un tale criterio si trova in ultima analisi nel peculiare sentimento di evidenza che accompagna un dato modo di pensare, nella necessità subbiettivamente sperimentata, nella coscienza che noi abbiamo di non poter pensare diversamente in date circostanze. La fede nella giustezza e nella validità

Digitized by Google

di una determinata maniera di pensare è la base di ogni certezza, onde chi non ha una tal fede non può ammettere veruna scienza, ma solamente un opinare. Sicchè l'universalità del nostro pensiero poggia in ultimo sulla coscienza della necessità, e non viceversa. È evidente quindi che solo il pensiero possiede da una parte la capacità di conoscere e dall'altra la regola per valutare la realtà di ciò che non è prodotto dal soggetto, ma figura come esistenza extramentale. La validità obbiettiva del contenuto del nostro pensiero scientifico è l'effetto della concordanza *criticamente stabilita* tra le forme del pensiero e quelle della realtà, la quale non è prodotta dall' attività dello spirito (realtà esterna): da tal punto di vista la verità non figura come concordanza iniziale, primigenia del pensiero coll'essere, sopratutto non figura come armonia tra un atto del soggetto ed una qualità dell' oggetto, ma bensì come concordanza criticamente giustificata del contenuto del nostro pensiero, reso subbiettivamente certo, con una realtà che almeno in parte oltrepassa l'attività puramente subbiettiva. « Non dalla molteplicità accidentale, dice il Sigwart, del contenuto su cui si affatica il nostro pensiero, ma dall'attività del pensiero stesso deve emergere il criterio della verità ». Dall'esame critico che il pensiero fa di sè stesso emerge la convinzione della verità di ciò che è posto necessariamente come reale dal pensiero, la fede nella verità obbiettiva, e invero quale fatto psichico particolare potrebbe condurci al concetto della realtà se non il pensiero che pone sè stesso? L'identità e l'immutabilità delle determinazioni logiche fondamentali rispondono all'unità della coscienza, la quale unità sparirebbe, se le funzioni

Digitized by Google

nelle quali si esplica non si compissero sempre nello stesso modo.

Dopo aver parlato dei presupposti psicologici passiamo a quelli prettamente logici. Questi son dati da quei postulati, da quei principii indimostrabili che se possono essere violati di fatto non lo sono mai di dritto nella coscienza e nella riflessione umana, da quei principii riconosciuti anche dalla logica veri per una forza intima, per un sentimento. Se rifiutiamo infatti i detti principii noi rinneghiamo il nostro stesso pensiero, struggiamo noi stessi come esseri pensanti.

Essi fanno la loro comparsa nel pensiero, allorchè questo di fronte al prodotto delle leggi psicologiche (meccanismo interiore) s'accorge che l'ultimo è manchevole, incompleto, non quale dovrebbe essere in rapporto sempre all'ideale dell'attività cogitativa. Ond'è che essi si mostrano dapprima sotto forma negativa e relativa, ossia come esigenze di ciò che manca al prodotto psicologico, di ciò che è necessario per renderlo accettabile. Il processo psicologico, poniamo, ha addotto nel nostro pensiero una contraddizione? Noi non possiamo accettarla e in questo rifiuto di riconoscerla apparisce la legge logica dell'identità.

Tra i detti postulati merita anzitutto menzione quello dell'unità razionale del tutto.

Noi nello svolgere le nostre cognizioni procediamo come se tutti gli oggetti si potessero e si dovessero ridurre ad una sistematica unità, comunque non sia lecito asserire dogmaticamente che tutte le cose stiano realmente sotto principii comuni ed abbiano una ragionevole unità. Questa non è richiesta dagli oggetti come condizione assolutamente ne-

Digitized by Google

cessaria e determinata, ma vi è solo presupposta da noi. Però se con un principio trascendentale, come Kant lo chiama, noi non presupponessimo questa unità sistematica come esistente negli oggetti stessi, allora questa non sarebbe nemmeno più possibile, o almeno perderebbe ogni valore anche come principio logico. Nè tale principio trascendentale si può derivare dall'esperienza, poichè la ricerca di quell'unità è per la ragione una legge necessaria: e senza di questa non vi sarebbe più ragione, senza ragione nessuna attività connessiva dell'intelletto, e senza quest'unità niun criterio sufficiente della stessa verità empirica. Per il che noi dobbiamo rispetto a questa considerare quell'unità sistematica come obbiettamente valida e come necessaria. Questa presupposizione dell'unità della natura si trova, notò già Kant, nascosta in molti principii dei filosofi senza che essi talora se ne siano accorti. Così il principio logico che ci fa ridurre la varietà degli oggetti a generi determinati, si fonda naturalmente sopra un principio trascendentale, in forza del quale noi presupponiamo sempre una certa uniformità nei varii oggetti dell'esperienza, perchè senza di quell'uniformità non sarebbe possibile nessun concetto e quindi nessuna esperienza.

E qui è necessario accennare al postulato dell' uniformità della natura, il quale si può formulare così: in circostanze uguali gli stessi antecedenti sono seguiti dagli stessi conseguenti e reciprocamente. In fondo esso afferma che tutta la natura è soggetta a leggi.

Passiamo ora a dire degli altri principali postulati della conoscenza, quali quello d'identità, di contradizione, del mezzo escluso e di ragione sufficiente.

Digitized by Google

La legge d'identità significa in ultima analisi che è possibile fare dei giudizi, i quali abbiano un significato e siano veri: essa quindi, nonostante le differenze riscontrabili nel contenuto di un giudizio, enuncia l'identità o l'unità reale di questo: stabilisce, in altre parole, che l'affermazione — sintesi delle differenze riferita alla realtà, — è vera.

La legge d' identità esprime l' unità della realtà, in quanto ogni affermazione esclude la discontinuità nel mondo reale, per modo che un giudizio non può essere vero da un lato e falso dall'altro, ciò che è una volta vero è sempre vero senza riserva; la quale può però sempre rapportarsi al contenuto del giudizio. L'affermazione come tale è incondizionata, cioè non è limitata da condizioni differenti dalla determinazione del proprio contenuto (in relazione al tempo, p. es.), il quale se è vero, è vero senza riserva. Non vi è una realtà di cui una data affermazione sia vera, ed un'altra di cui sia falsa.

La legge di contradizione è il complemento di quella d'identità, giacchè essa pone la realtà come unità consistente, vale a dire come unità che poggia su sè stessa e le cui parti od elementi si mantengono a vicenda. Ciò che è vero non solo rimane sempre vero applicato alla realtà, ma ha una sfera d'azione estesa, giacchè produce effetti atti a limitare cose che sono *prima facie* al di fuori della verità enunciata. Inferire dall'affermazione *A* è B che *A* non è non B equivale a dire che *A* è determinato da B rispetto a C e D.

La legge del terzo escluso è il principio essenziale della disgiunzione, la quale implica l'alternativa assoluta tra due o più membri positivi e significativi. Un dato giudizio e

Digitized by Google

la sua negazione non solo non possono essere entrambi veri, ma o l'uno o l'altro dev'essere vero e quindi significativo; dunque la negazione implica conseguenze affermative. In tal guisa il principio del medio escluso afferma che la realtà non solo è unità consistente, ma è un sistema le cui parti si determinano reciprocamente. Dicendo che una negazione può menare ad una conseguenza determinata ed esplicitamente positiva, e non soltanto, come afferma la legge di contradizione, che una verità può trar seco conseguenze definite negative, la legge del medio escluso presenta la realtà come un tutto avente la sua ragione in sè stesso.

La legge di ragione sufficiente emerge, per così dire, dal punto di vista da cui è stata considerata la realtà mediante le sudette leggi negative del pensiero. Essendo, infatti, la realtà un sistema di parti determinantisi reciprocamente, è chiaro che ogni elemento può essere considerato come conseguenza, effetto, prodotto di uno o di più altri elementi e in ultimo del tutto preso nel suo complesso. Ogni fatto, dice la legge di ragione sufficiente, ha un fondamento o ragione da cui necessariamente deriva. La necessità però non significa altro che una volta dato l'antecedente, la causa, la ragione è perciò stesso dato il conseguente o l'effetto (1).

(1) Qui è bene notare che l'assoluta necessità è una contradizione *in adjecto*, perchè ogni necessità è condizionata *ex hypothesi* all'esistenza del fatto. La necessità di cui si vuol parlare qui è quella reale, che ha il suo fondamento ultimo nel dato di fatto elaborato dal pensiero, elaborazione che si riduce a porre in relazione un fatto particolare col tutto.

Digitized by Google

2° Che cosa nell'oggetto occasiona quel moto del pensiero che costituisce la scienza? ecco il problema che ci tocca ora di esaminare dopo aver rapidamente passato a rassegna le varie condizioni subbiettive. É necessario che noi qui facciamo una distinzione tra le scienze che hanno per obbietto il reale, e quelle che hanno per obbietto ciò che può essere o che deve essere, le prime costituendo le scienze esatte o sperimentali, le altre le scienze normative o costruttive, quali la Logica e la Matematica, l' Etica e l'Estetica; e ciò perché il suddetto moto del pensiero è occasionato in modo differente nei due casi: nel primo è in funzione la variazione successiva in qual cosa di unico, il modo costante e regolare di operare di determinate cause, il ritorno ritmico di dati fenomeni sotto date circostanze, nel secondo la constatazione di fatti interiori presentantisi con una forma di necessità che manca ai dati sperimentali. Come si vede, il fatto obbiettivo che agisce, quasi diremmo da *stimolo* del processo scientifico è diverso a seconda che si tratta di scienze puramente esplicative, ovvero di scienze normative; nè può essere diversamente se si pensa al profondo divario esistente tra i due ordini di sapere.

Il primo ha la sua base nella *costanza* e *regolarità* dei fenomeni ed esprime il rapporto di causalità quale si offre all'osservazione e alla sperimentazione esterna, rapporto giustificabile unicamente coi fatti e non significante altro che il modo costante con cui i medesimi fatti avvengono: ed a tal proposito notiamo che anche le cosidette scienze pratiche in quanto prescrivono i mezzi necessari, perchè un dato scopo sia raggiunto, hanno la loro base obbiettiva nella costanza e regolarità dei fatti, giacchè esse in fin dei

Digitized by Google

conti enunciano le regole con cui certi fatti si debbono compiere, regole fondate sopra un ordine particolare di fatti; tale è il caso dei precetti dell' Igiene, della Dietetica, ecc.

L'altro ordine di sapere, che lungi dal rappresentare la semplice generalizzazione ricavata da un complesso di fatti empirici, esprime l'ideale verso cui tende la conoscenza e l'attività umana, deve necessariamente avere il suo punto di partenza obbiettivo da una parte nelle tendenze, nelle aspirazioni, nelle esigenze primitive dell' anima umana e dall'altra nell' esperienza scientifica, artistica, storica e sociale dell' uman genere tutto quanto. Così, ad esempio, il carattere proprio dell' obbligazione morale non può esser derivato dalla pura esperienza, dal fatto p. es., che taluni uomini e siano anche molti, si son prefissi questo o quello scopo, ma da una necessità interna indipendente da qualsiasi esperienza e risiedente nella natura propria del soggetto volente, in altri termini va derivato da leggi o funzioni *a priori* dell'essere umano, la interpretazione delle quali può essere ricercata dalla psicologia, ma il cui valore ne dipende così poco come quello delle leggi matematiche o logiche. È vero che recentemente si è cercato di derivare tutte le determinazioni etiche e giuridiche dai cosidetti rapporti bio-etici, dai bisogni sociali e quindi dall'esperienza e non dalla nozione formale della volontà; e non v'ha dubbio che in realtà ogni determinazione giuridica concreta risponde ad uno scopo particolare e che ogni forma di dritto piuttesto che esser sorta originariamente da riflessione filosofica, è sorta dalla necessitá di regolare le azioni di una parte grande o piccola della società umana: ma la trasformazione di tale necessità in fatto di dritto, il riconoscere come cosa con-

Digitized by Google

forme al dritto e come necessariamente giusto ciò che l'esperienza mostrò rispondente ad uno scopo, e ciò che l'abitudine, mediante le consuetudini, fissò, è cosa che può essere compresa soltanto, tenendo presente la natura morale dell'uomo in genere e non dell'individuo singolo. Il contenuto delle leggi giuridiche e morali, lo scopo a cui esse servono è *determinato* dai bisogni dell' individuo e della società, ma la loro forza obbligatoria può essere fondata solo sopra una necessità interiore ed universale risiedente nella costituzione propria dalla ragione umana: ragione umana che non si può ridurre ad una funzione dell'individuo, ma va considerata come l'espressione dello spirito umano inteso nella sua universalità, come il riflesso della connessione intima delle anime umane.

Le esigenze morali sono una emanazione di quell'elemento della nostra natura che c'innalza al disopra della sfera individuale o subbiettiva. Tale elemento è appunto ciò che chiamiamo spirito, in quanto con questo nome vogliamo ntendere ciò che ci rende atti a riflettere sulle cause e natura delle cose, a godere del bello per sè, e a porci davanti dei fini diversi da quelli riguardanti il nostro benessere individuale.

E il sentimento di obbligatorietà, non può sorgere insino a tanto che il ben operare non è stimato qualcosa di necessario all'uomo come uomo, qualche cosa di richiesto dalla sua propria natura e d'implicito in essa, qualcosa che, trascurato, mette in contraddizione l'uomo con sè stesso, insino a tanto cioè che non prende origine in qualsivoglia forma la coscienza della necessità morale.

Quello che abbiamo detto delle leggi normative morali

Digitized by Google

può esser ripetuto, *mutatis mutandis* di tutte le altre leggi normative (logiche, estetiche, matematiche, ecc.) : ond' é che crediamo più opportuno passare al fattore obbiettivo delle leggi esplicative. Queste in quanto causali hanno principalmente il loro fondamento obbiettivo nell' azione che una cosa esercita sull'altra; azione che in principio è ammessa soltanto quando si osserva *continuità spaziale* e *temporale* di movimenti o di altri cangiamenti. La semplice successione di due fatti non esaurisce il significato del concetto di azione, il quale implica il passaggio dell'atto, dell'agire da una cosa in un'altra, producendo in quest'ultima un cangiamento che senza di ciò non si sarebbe mai prodotto. L'idea primitiva vaga e indeterminata che vi possa essere qualche cosa come causa, atta cioè a produrre qualcos'altro ha il suo fondamento in tale concetto dell'agire.

Se noi esaminiamo con attenzione le particolarità dei fatti fra i quali intercede in modo chiaro una reciproca azione, noi troviamo che la continuità spaziale e temporale dei cangiamenti svolgentisi nelle cose porge la prima occasione a considerare queste come parti di un unico fatto o processo. Se la vanga penetrando nella terra rimuove le parti ad essa vicine, se la scure divide un pezzo di legno, se la mano, premendo, spinge un corpo innanzi, noi non possiamo rappresentarci l'uno dei movimenti senza l'altro, giacchè per l'assioma che dice che in uno stesso luogo non possono trovarsi simultaneamente due cose, ogni movimento di un corpo richiede lo spostamento dell'altro: e poichè l'impulso e lo spostamento si presentano in intima connessione, è chiaro che l'imagine complessiva del processo

Digitized by Google

è ciò che primitivamente si rende evidente Di esso poi vengono separatamente considerati, in rapporto alla duplicità delle cose in movimento, due fatti, il moto del corpo che spinge e quello del corpo spostato. Emerge chiara così l'idea che l'atto del primo corpo va considerato come continuantesi nel cangiamento del secondo attraverso lo spazio e il tempo insino a che tutto il continuo dei cangiamenti si arresti.

Nell'azione va ricercato adunque il fondamento reale delle connessioni che la nostra coscienza continua nel tempo e comprensiva nello spazio stabilisce tra due fatti che si congiungono spazialmente e temporalmemente. E allo stesso modo che rispetto ai cangiamenti delle cose singole, noi troviamo che la continuità del cangiamento non permette di considerare cessata d'un tratto l'esistenza di una cosa e iniziatane un'altra, l'avvicendarsi continuo delle sensazioni presupponendo anzi un fondo unico, così la continuazione ininterrotta del cangiamento di una cosa in quella di un'altra è indizio sufficiente che l'atto della prima passa nella seconda, e che quindi in quella risiede il punto di partenza dell'azione.

Oltre l'azione reciproca delle cose, in seguito alla continuità spaziale e temporale, fanno parte del fondamento reale ed obbiettivo della legge naturale esplicativa il corso mutevole delle cose, il presentarsi ritmico di un fenomeno, specialmente se questo, non potendo essere riferito all'attività interna della cosa che si muta e si muove in modo ritmico, deve essere riguardato come prodotto da qualcosa d'esterno; il cangiamento insomma nelle sue varie forme e colle sue molteplici caratteristiche da una parte e la

Digitized by Google

regolarità e costanza dall' altra. Si aggiunga infine la necessità esistente nella concatenazione dei mutamenti, la quale nell' inizio si presenta sotto la forma di costringimento esterno subito dall'obbietto dell'azione e poi come necessità interiore proveniente dalla natura propria delle cose.

3° Il terzo problema verte sulla maniera in cui il pensiero riesce a rendersi suo l' oggetto e a pensarlo qual' è. Se l'uomo fosse fornito di una coscienza di infimo ordine i cui atti non avessero continuità psichica nel tempo, ma fossero come chiusi nell'istante nel quale accadono, è chiaro che il pensiero vero e proprio sarebbe impossibile. L'intelletto in tanto può impadronirsi dell'oggetto che gli sta davanti in quanto, distaccato il fatto psichico dalla sua matrice reale, che è poi l'atto del sentire e del percepire, lo trasporta nel campo dell'idealità, vale a dire lo pensa nella sua essenza o possibilità o quiddità: ora come può avvenire ciò? Quale è il processo per cui un fatto psichico concreto diviene pensabile?

Se l'oggetto è semplice, irriducibile, esso viene afferrato con un atto elementare, e tutto è finito; non si potrà tutt' al più che ripetere un numero di volte quella medesima percezione; ma se l'oggetto sopra un fondo identico presenta una molteplicità di aspetti, se le variazioni successive di qualcosa di unico si presentano in modo ritmico o in guisa da descrivere un ciclo ripetentesi necessariamente, occorrerà che anche la coscienza ne percorra a così dire il contorno e lo segua nei suoi scompartimenti e mutamenti. Questa operazione che il Trendelenburg, come si vide a suo luogo, figura come un movimento del pensiero

Digitized by Google

il quale riproduce il movimento generatore dell' oggetto, rappresenta appunto il processo con cui il pensiero fa suo l'obbietto: processo che da una parte suppone l'azione delle leggi fondamentali del pensiero che sono le forme primitive della coscienza, e dall'altra l'esame dei vari caratteri costituenti il contenuto dell'obbietto stesso. Sicchè il pensare un oggetto equivale a fissarne e a connetterne i caratteri per mezzo delle leggi del pensiero, dal che risulta la determinazione della forma o della legge dell'oggetto stesso, giacchè la legge non è che la forma considerata come mezzo di riproduzione della cosa che ha quella data forma. In altri termini, noi per pensare una cosa, di cui abbiamo avuto una percezione, dobbiamo obbiettivarla, universalizzarla, trasformarla in idea, il che può avvenire soltanto, se noi la facciamo divenire centro di un sistema di relazioni fisse e determinate, cioè a dire di relazioni logiche e non puramente empiriche e psicologiche. È per questo che è stato detto che la conoscenza è data dall'appercepire un dato contenuto per mezzo di date forme, dette *categorie*. La conoscenza in tanto è possibile in quanto una data rappresentazione è messa in rapporto (e di qui la necessità dell'unità della coscienza) con qualcos' altro, che vale come misura, regola, stregua. Così noi volendo pensare un oggetto, cominceremo dello studiarne i vari caratteri e proprietà, azioni e relazioni, per vedere se attraverso la varietà delle circostanze, la molteplicità dei mntamenti, ci vien fatto di cogliere qualcosa di identico, di stabile e di permanente che valga appunto come misura delle apparenze fenomeniche e che in tal guisa renda possibile la pensabilità dell'oggetto stesso, giacchè non va dimenticato che obbietto dell'intelletto è appunto il fissare

Digitized by Google

l'uno e il permanente attraverso il molteplice e l'accidentale. Se le cose non presentassero nulla di uniforme, se il modo di aggrupparsi di dati caratteri non fosse costante, se la maniera di succedersi di dati eventi giammai si ripetesse, se insomma le funzioni e le relazioni di ciascuna cosa si mostrassero dipendenti soltanto da contingenze empiriche e casuali, non sarebbe a parlare nè di pensiero nè di scienza.

Noi dunque possiamo rappresentarci il processo con cui il pensiero s'appropria l'oggetto come un moto tendente a determinare ciò che vi ha di fisso in un complesso di fenomeni; per il che i mezzi che devono esser posti in opera saranno quelli di scomporre o analizzare il complesso fenomenico per differenziare l'essenziale dall'accidentale, unendo insieme l'identico e il simile e sceverando il diverso.

È chiaro poi che ciò che agisce come nozione appercettrice (che è sempre una funzione della coscienza variamente eccitata da dati empirici) può divenire in una ricerca posteriore essa stessa obbietto d'indagine, per cui avrà bisogno di una forma appercettiva di ordine superiore, fino ad arrivare alle forme logiche supreme, oltre le quali il pensiero non può andare. Anche queste però possono formare oggetto di riflessione, tanto è ciò vero che sono considerate quali regole o norme logiche e ciò per il ripiegarsi perpetuo che il pensiero fa sopra di sè medesimo, sicchè al sopravvenire di ogni nuova riflessione pare che quello che ne forma l'oggetto entri allora per la prima volta nel dominio della coscienza.

É naturalè che a seconda dell'obbietto verso cui l'intelletto si volge varierà il processo con cui vien conseguito

Digitized by Google

lo scopo che è l'intellezione delle cose. Così mentre nelle cosidette scienze normative lo spirito tenderà ad isolare, mettendoli in forma di giudizi, gli elementi intelligibili che sono a così dire incorporati nelle tendenze primitive dell'attività logica, etica ed estetica, nelle scienze esplicative si cercherà di mettere in evidenza sotto forma di giudizi universali i rapporti costanti e regolari in cui si trovano gli oggetti. Nel primo caso si avrà di mira di obbiettivare, di universalizzare, di idealizzare le direzioni fondamentali dell'attività umana, il che può avvenire staccando mediante la riflessione dal fatto concreto la rappresentazione o la forma dell'attività stessa, mentre nel secondo caso si tenderà ad idealizzare, ad obbiettivare ciò che le cose presentano d'identico e di permanente (le loro azioni e relazioni), considerando questo come la causa generatrice dei vari fenomèni appartenenti ad una data categoria. Come si vede, nel primo caso si universalizza effettivamente il modo di farsi delle cose, mentre nel secondo caso solamente il modo di presentarsi a noi delle cose stesse.

Vi è stato chi ha sostenuto che il processo per cui il pensiero può effettivamente far suoi gli oggetti, segnatamente nelle scienze naturali, sia da ridurre al processo con cui vengono stabiliti dei rapporti di eguaglianza, per modo che, stando a tale opinione, allora soltanto si può dire di comprendere una cosa quando può essere stabilito un rapporto di equazione tra quella cosa e qualcos'altro di già noto. A noi sembra che non soltanto per mezzo del rapporto d'identità, ma anche, e sopratutto per mezzo del rapporto di dipendenza si riesca a riconoscere le forme e i caratteri che valgono a fissare le leggi di dati fenomeni.

Digitized by Google

Riassumendo, noi diremo che il processo con cui il pensiero riesce a far suo un obbietto è quello di andare in traccia delle condizioni genetiche dell'oggetto stesso, mediante la determinazione delle relazioni essenziali (logiche) che esso ha cogli altri obbietti. Pensare un oggetto equivale a considerarne la sua possibilità, la quale è data dalla rappresentazione od obbiettivazione non di dati caratteri o di date funzioni, ma dall'obbiettivazione del modo costante di presentarsi dei medesimi caratteri, dall'obbiettivazione della forma regolare permanente che essi presentano. Dal che consegue che effettivamente ogni conoscenza è puramente formale : solamente va tenuto presente che la forma della conoscenza non puó ridursi a quella esclusiva dell'equazione. La conoscenza di un obbietto, giova ripeterlo, è data dalla conservazione ed obbiettivazione, mediante la riflessione di tutti i rapporti logici fondamentali considerati a sè, a preferenza dei fatti particolari tra cui intercedono, giusta la determinazione fattane dall'intelletto.

Lo spirito umano in tanto può compenetrare e far sua la realtà in quanto fissa gli elementi costanti e regolari (vale a dire ripetentisi in modo ritmico) in essa contenuti come quelli che valgono a misurare e a valutare gli elementi variabili e accidentali. Quanto più di costanza e di regolarità si riscontra in una cosa tanto più vi ha di essenziale e di razionale, onde si è tratti a considerare l'elemento fisso ed immutabile come ciò che rende possibile, condiziona, genera la realtà concreta e varia nelle sue manifestazioni ed estrinsecazioni. Se non che va notato che se l'intelletto umano si arrestasse qui non potrebbe dire d'es-

Digitized by Google

sersi veramente impadronito dell'oggetto, giacchè mancherebbe ancora la prova della *necessità* dell'elemento costante quale generatore della realtà, prova che si può ottenere soltanto ricorrendo all'esperimento come mezzo appropriato a mettere in evidenza le condizioni essenziali della produzione di un dato fenomeno. Come si vede, la mente umana per conoscere una cosa deve determinare la natura propria di questa mediante le relazioni d'identità e di condizionalità; deve dunque cercare nelle cose il corrispettivo delle relazioni logiche, il che può avvenire soltanto determinando e fissando le azioni reciproche delle cose in funzione di quei dati obbiettivi che presentano delle proprietà logiche evidenti, quali lo spazio, il tempo, la quantità, ond' è che la scienza enuncia le relazioni delle cose da essa rintracciate in funzione di spazio, di tempo, di numero che contengono insieme i due momenti della identità e della differenziazione, dell'attività continua e degli atti per sè esistenti.

S'intende che il suddetto processo è proprio delle scienze esplicative, giacchè quelle normative non fanno che estrinsecare, anzi trascrivere in forma di giudizi (massime) le determinazioni dell'attività ed emotività umana, obbiettivando mediante la riflessione e la parola ciò che dapprima è soltanto *sentito*. È naturale che si possano ricercare i fondamenti e le ragioni delle determinazioni primitive della volontà ed attività umana e in tale indagine le scienze normative non si allontanano dalle altre scienze esatte, in quanto non fanno che dedurre conseguenze da dati di fatto o da principii.

Digitized by Google

4° Il risultato del moto del pensiero intorno all'obbietto costituisce la scienza propriamente detta, la quale è un sistema logico di leggi, ossia di verità generali. La legge, ecco il prodotto del pensiero riflesso, ecco il mezzo con cui l'uomo pensa e ragiona. Che cosa è la legge? La legge può essere definita una forma logica, atta a fare appercepire una data categoria di oggetti non da questo o da quell'individuo, ma dalla coscienza in genere. La legge rappresenta ciò che vi ha d'intelligibile nell'universo, in quanto si considera la possibilità per sè e non l'esistenza, il *was* e non il *dass*. Il rapporto del fatto concreto colla sua legge può essere schematizzato mediante un giudizio il cui soggetto è il fatto concreto e il cui predicato esprime il sistema di relazioni o di condizioni genetiche atte a spiegare e a dare ragione del fatto concreto stesso.

Una ragione nota poi è nello stesso tempo una spiegazione ed una premessa, o piuttosto prima una spiegazione e poi una premessa; trovar per induzione la spiegazione di un fatto è trovare quella premessa dalla quale si poteva dedurre il fatto, se non l'avessimo saputo prima. Così la causa del movimento d'un pianeta è nella sua posizione rispetto al sole; la legge del *suo* movimento è il modo costante con cui si muove; la ragione del suo movimento è una legge generale scoperta da Keplero, mediante la quale (come premessa maggiore) si può argomentare dalla posizione del pianeta rispetto al sole (come da premessa minore) in che modo esso si muove, anche se non lo sappiamo dal telescopio.

Le leggi formulano i rapporti esistenti tra le cose, esprimendo le modalità dell'azione di queste e la maniera

Digitized by Google

di connettersi tra loro. Esse però in tanto hanno valore (contrariamente a ciò che gli scienziati specialisti e i dilettanti credono) in quanto simboleggiano, accennano alla natura propria, all'essenza delle cose. Le leggi insomma hanno bisogno di un fondamento reale che le giustifichi e le renda valide, e quanto più esse riescono a manifestare in qualche modo e a far intravedere tale base, che è riposta in fin dei conti nell'interiorità delle cose, tanto più rispondono alle esigenze dello spirito umano, che tende a comprendere e a compenetrare la realtà. Le leggi adunque sono nient'altro che mezzi di espressione dell'intimità dell'essere, ed hanno l'ufficio da una parte di farci orientare in mezzo al continuo divenire ed alla instabilità delle cose facendoci classificare, ordinare e prevedere gli eventi, e dall'altra hanno l'ufficio di rendere possibile la comunicazione e l'intendersi reciproco degli uomini nella ricerca del vero.

E quanto più le leggi figurano come segni delle determinazioni primitive dell'attività interiore delle cose come nel caso delle norme logiche, etiche ed estetiche, tanto più esse perdono il carattere di puri schemi per divenire mezzi acconci a farci penetrare nel fondo della realtà. Le leggi naturali, infatti, che d'ordinario s'arrestano a formulare i rapporti esistenti tra le cose senza curarsi dei presupposti di tali rapporti e senza quindi curarsi di penetrare nell'interiorità di quelle, si presentano come qualcosa di estraneo allo spirito, come qualcosa di manchevole e di provvisorio che esige un completamento. Pertanto le leggi normative appagano il nostro spirito, perchè fondate in modo diretto sull'intimità dell'essere, mentre che quelle esplicative non avendo un legame evidente coll' interiorità delle cose, ci

Digitized by Google

lasciano insoddisfatti. Non intendiamo con ciò di scemare il valore o l'importanza delle leggi naturali, giacchè queste hanno sempre l'ufficio di schematizzare il corso degli eventi, ma vogliamo soltanto affermare che esse per sè sono insufficienti, onde presuppongono qualcosaltro, un certo concetto intorno alla natura propria del reale. Affermare che accumular fatti e formular leggi debbano costituire gli obbiettivi esclusivi dell'attività dello spirito umano equivale a confessare di non avere un'idea chiara nè della realtà, nè dello spirito e insieme di non aver mai riflettuto sulla natura della legge in genere.

I giudizi leggi, costituendo i soli punti fissi in mezzo al fluttuare continuo ed ai cangiamenti molteplici e svariati delle cose, sono i veri legami per cui è resa possibile la solidarietà intellettuale umana, e sono in intima relazione non soltanto colla condotta dell'individuo, ma eziandio colla vita sociale dell'umanità.

Per darsi ragione del fascino che le leggi in genere esercitano sulla mente dell'uomo, nonostante la loro manchevolezza nell'esaurire e nel manifestare il contenuto del reale, è bene tenere a mente la profonda analogia e l'intimo legame che esiste tra legge e linguaggio, in quanto questo serve ad esprimere gli elementi della realtà, mentre quella i rapporti tra i detti elementi. Le legge è come a dire una formazione (naturale collettiva, possiamo dire) simbolica, schematica della realtà di second'ordine che completa il linguaggio, formazione di prim'ordine. A tale uopo giova ricordare l'ufficio della denominazione e della parola che trovano il più perfetto riscontro nella determinazione e fissazione delle leggi. La denominazione invero è il mezzo più

Digitized by Google

acconcio affinchè lo spirito passi dalla sfera del particolare a quella dell'universale, stantechè quando la cosa è determinata pel suo nome, essa si colloca per lo spirito nel luogo assegnatole nel gerarchico conserto degli esseri, cioè si subordina alla categoria in cui è inchiusa e si rivela per le attinenze che la collegano agli altri esseri, in una parola apparisce nella sua universalità. Riproduciamo sul proposito le seguenti parole del Lotze: « Anche dopo avere osservato un oggetto e le sua proprietà sotto tutti gli aspetti, dopo essercene formata dentro di noi una imagine completa non ci pare ancora di conoscerlo perfettamente, finchè non ne sappiamo il nome. Il suono di questo, (come il semplice formulare una legge a proposito di un fatto, soggiungiamo noi) sembra dissipare tutto a un tratto quell'oscurità E donde mai questa meravigliosa virtù della parola? Non ci basta che la cosa sia obbietto della nostra percezione, essa esiste a buon diritto solo quando fa parte di un ordinato sistema di cose, il quale ha un proprio valore e significato indipendentemente affatto dall'averne noi contezza o no. Se noi non siamo in grado di determinare effettivamente il posto che un avvenimento occupa nel tutt'insieme della natura, il nome (come la legge) ci accheta. Esso è almeno un indizio che l'attenzione di molti altri uomini si è fermata su quell'oggetto che ora viene a colpire i nostri sguardi. Esso ci assicura almeno che la intelligenza universale si è occupata di assegnare anche a questo oggetto il suo luogo determinato in un tutto maggiore. Perciò un nome imposto da noi a capriccio non è un nome: non basta che la cosa sia stata denominata da noi comechessia, bisogna che essa si chiami proprio così » (1).

(1) Lotze, *Mikrokosmus*, vol. II, pag. 228.

Digitized by Google

Il linguaggio supplisce in parte all'inevitabile limite dell'umana attività, stantechè ci agevola a maneggiare e ad adoperare come fossero compiuti e perfetti certi prodotti del pensiero ancora incompiuti ed imperfetti e che non possono giammai uscire da tale incompiutezza e imperfezione. Avvegnachè gli è certo, nota il Bonatelli, da un canto che noi si pensa e si ragiona assai volte con perfetta dirittura e sicurezza per mezzo dei vocaboli senza che ci occorra di svolgere nei loro elementi, ossia di pensare esplicitamente i concetti che a quelli corrispondono e dall'altro è pure un fatto innegabile che il più delle volte non son quei concetti, per così dire, se non abbozzati in noi. Il che se è un vantaggio inestimabile per l'uomo, rendendogli agevole e breve un'operazione che altrimenti tornerebbe lentissima e penosa, non è men vero che può essere eziandio fonte di superficialità, di sofismi, di errori e sopratutto di quella vacuità di pensare che è vizio funesto non meno dei filosofanti che dei saccenti volgari che si atteggiano a dottori dei popoli.

E qui è il luogo di domandare : Che cosa corrisponde nella realtà alle leggi ? In altre parole, le leggi in genere sono un prodotto esclusivo dello spirito umano, ovvero il riflesso di qualcosa di obbiettivo ? L'universo è realmente razionale, come lo mostra la scienza, ovvero quest'ultima è da considerare come una fantasmagoria del cervello umano ? È evidente che se le leggi fossero interamente soggettive, mancherebbe ogni criterio della loro applicazione all'esperienza e ogni delimitazione del loro dominio ; non resta dunque che ammettere le leggi quali segni, trascrizioni di

Digitized by Google

qualcosa d'obbiettivo. E questo non può consistere che nel nesso essenziale esistente tra le varie parti costituenti la realtà, la quale va concepita come qualcosa di organico nel senso che gli elementi costitutivi sono mezzi e fine nello stesso tempo. Dal che consegue che l'intima ragionevolezza che anima il tutto non soltanto tiene connesse le varie parti, ma le fa agire in modo determinato, costante e regolare. Le leggi obbiettivamente considerate si presentano come funzioni di vari ordini di reali aventi un' estensione maggiore o minore. Non altrimenti che accanto allo spirito individuale si ammette lo spirito collettivo, il quale ultimo senza alcun dubbio determina l'altro, così si devono ammettere nella realtà tutta quanta diversi ordini di unità collettive le cui funzioni costituiscono poi il corrispettivo obbiettivo delle varie leggi, a cominciare da quelle particolari ad andare a quelle universalissime che contengono in sè tutte le altre come loro casi concreti o momenti di differenziazione. Le leggi infatti si mostrano tra loro in ordine logico, per modo che quando fossero trovate tutte, si potrebbero disporre in tale maniera che partendo dalle più generali si dimostrerebbero deduttivamente tutte le altre.

É naturale poi che le varie forme di relazione in tanto sono possibili in quanto in ultimo sono per così dire *assorbite* in una unità suprema armonica e insieme comprensiva. A misura che le dette unità collettive crescono in complessità e che la vita psichica mediante la coscienza e la riflessione diviene predominante, le dette funzioni perdono i loro caratteri di necessità e d'immutabilità per acquistare quella spontaneità e quello sdoppiamento dell'essere e del dovere che caratterizza le forme dell'attività umana.

Digitized by Google

Sicchè possiamo conchiudere che la legge-essenza ha il corrispettivo obbiettivo nella funzione; ma si potrebbe domandare: nella funzione di chi? giacchè la funzione, come l'atto, l'azione e la qualità suppongono qualcosa a cui inerisconо o di cui sono una produzione: ebbene, noi rispondiamo che le essenze delle cose vanno appunto considerate come *funzioni*, *atti* di un reale d'ordine diverso (d' ordine più elevato) e questo va alla sua volta considerato come funzione di un reale di ordine ancora più elevato fino a giungere al Reale che tutto in sè contiene e di cui l'universo è funzione. Obbiettivamente l' elemento intelligibile è una cosa sola coll' elemento esistenziale, il *was* è inseparabile dal *dass*, l'ideale è nel reale, sicchè legge e funzione, pensiero ed azione (se possiamo così dire) coincidono; ma mediante l' intelletto umano avviene la disgiunzione, onde è resa possibile la formazione delle leggi esistenti per sè nella mente umana.

Dopo aver esaminato i fattori che concorrono alla formazione della nozione di legge, ci sembra opportuno porre sott'occhio un tentativo di classificazione delle varie sorta di legge che nello svolgimento del sapere umano ci si presentano. Noi già per lo innanzi accennammo alla divisione fondamentale delle così dette leggi esplicative o dichiarative da quelle normative; ora scenderemo a maggiori particolari, ricercando le principali forme che le suddette categorie alla lor volta possono assumere. E per prima è necessario chiarire il significato logico delle parole *osservazione* ed *induzione*, giacchè pare che quando si dice *osservazione* si dica *esperienza*, che tutto quello che è obbietto dell'una sia anche obbietto dell' altra, dal che de-

Digitized by Google

riverebbe l'esistenza di una sola specie di leggi qualunque fosse l'obbietto della conoscenza umana. Ora ciò non è nient'affatto esatto, in quanto vi sono delle osservazioni alle quali non è possibile attribuire la qualità di essere *empiriche* nel senso in cui questa qualità si considera come opposta all'essere *a priori*. Empiriche sono senza dubbio tutte le osservazioni che ci rivelano le proprietà e leggi delle cose esteriori, empiriche quelle che ci mostrano il nascere lo sviluppo e l'intreccio dei fenomeni psichici, empiriche quelle dalle quali apprendiamo la realtà dei fatti storici: epperò la scienza della natura esteriore, la psicologia e la storia sono scienze *a posteriori* o empiriche, comunque i metodi di dette scienze variino in rapporto alle particolarità presentate dagli obbietti e in rapporto alle difficoltà di esaminare questi ultimi. Ma non sarebbe giusto qualificare come empiriche quelle scienze delle quali sono oggetto o il pensiero, o l'intuizione, o la volontà o l'emotività, diremmo così, in azione. La dimostrazione e l'induzione scientifica in casi siffatti è l'esplicazione della stessa attività di queste funzioni e le conoscenze particolari coincidono coi prodotti particolari di queste funzioni. In tali scienze ha certamente luogo l'osservazione, ma non si esercita sopra un obbietto estraneo, il quale sia bell'e fatto indipendentemente dall'attività del soggetto: ogni osservazione in esse non è passiva, ma attiva; è una nuova produzione del fatto osservato che non è diversa dalla dimostrazione e dalla spiegazione scientifica. Ciò accade in quelle scienze che hanno il pensiero come oggetto, cioè nella logica e nel calcolo, in quelle che studiano le funzioni dell'intuizione costruttiva, cioè in quelle che hanno il tempo,

Digitized by Google

lo spazio, il movimento come oggetto e in quelle infine che hanno per oggetto le funzioni etica ed estetica dell'anima umana, in quanto ogni fatto etico ed estetico può essere studiato in modo esatto soltanto salendo alla categoria dall'effetto, mediante cioè l'analisi del fenomeno psicologico in cui quell' effetto consiste. I fatti estetici ed etici non sono, come i fenomeni della natura esterna, indipendenti dal soggetto, ma accadono in esso, sono imagini obbiettive sì, ma passate attraverso il mezzo della coscienza, della fantasia e del sentimento umano. L' induzione etica ed estetica deve analizzare prima di tutto il fenomeno psicologico, perchè esso é il solo criterio sicuro, la sola base positiva per determinare e definire il concetto.

In secondo luogo è bene intendersi sul significato della parola *induzione*. L'induzione scientifica è una sola: quella che da *n* casi sperimentati conchiude a tutti i casi omogenei possibili, in virtù del postulato della uniformità delle leggi naturali e del principio di causa. L' induzione scientifica non puó dunque aver luogo se non per leggi causali, epperò è affatto estranea alla logica, alla atematicam, all' etica, all' estetica ecc., le cui leggi non sono punto causali.

Resterebbero l'induzione per *semplice enumerazione* e l'induzione *descrittiva*, ma la prima non ha valore al di là dei casi osservati e quindi è perfettamente inutile nelle summentovate scienze (matematica, etica, estetica ecc.), o se è adoperabile, vale soltanto ad apparecchiare la materia delle costruzioni scientifiche, può talvolta indicare la via, ma è destituita di qualunque valore di prova. Per ciò che riguarda l'induzione descrittiva, essa è adoperata nella geo-

Digitized by Google

metria elementare, allorchè la somiglianza di due figure si dimostra dalla loro congruenza; ma in geometria ha un valore diverso da quello della prova empirica; perchè la dimostrazione dell' uguaglianza suppone la invariabilità e la congruenza dello spazio con sè stesso (come del resto i casi d' applicazione dell' induzione descrittiva in etica, estetica ecc., suppongono una determinata natura dell'animo umano e la sua identità con sè stesso) che non potrebbero essere dimostrate empiricamente. A ciò si aggiunga che le verità matematiche, logiche, etiche, estetiche non sono leggi della natura in quanto sarebbero vere anche se una natura non esistesse e la loro certezza è indipendente dal numero delle esperienze, onde tutti si terrebbero autorizzati a correggere l'esperienza, se questa paresse in qualche modo loro contraddire. Infine va ricordato che l'induzione non è ritenuta mai prova sufficiente nelle scienze normative: così un teorema che si trovi vero praticamente per una serie di numeri non si ritiene per ciò solo dimostrato e non si estende al di là dei casi osservati. Non si può, come vuole il Mill, il Taine ecc. spiegare la certezza assoluta che hanno le verità del calcolo, col carattere ipotetico di questa scienza; perchè la perfetta eguaglianza delle unità elementi dei numeri non è un'ipotesi, ma una proprietà della natura puramente logica del numero, la quale rende possibile di riferirlo ad uua unità di misura che non è quella di nessuna grandezza reale avente questa o quella qualità, ma l'unità in senso puramente logico.

Sicchè noi in base a ciò che precede siamo autorizzati a partire per prima le leggi in due grandi classi:

Digitized by Google

I. — *Leggi funzionali* (Leggi logiche, matematiche, etiche, estetiche).

II. — *Leggi causali* (Leggi naturali, psicologiche, storiche ecc.).

Per formarsi un concetto chiaro delle differenze che controdistinguono le sudette due classi di leggi basta comparare le leggi logiche e matematiche con quelle naturali. L'oggetto della conoscenza, dagli elementi sensitivi in fuori, è una costruzione della quale le idee di sostanza, di causa, di numero sono gli artefici e il principio di contraddizione è la regola e la garenzia di verità: i sudetti principii costituiscono appunto le leggi logiche fondamentali o le categorie dell'intelletto umano. Diconsi infatti categorie quei *concetti* che sono determinazioni dell'essere perchè sono determinazioni del pensiero, e viceversa, che sono impliciti nel pensiero di qualunque ente reale perchè reale e non perchè è questo o quell'ente, cioè perchè sono le maniere necessarie di concepire la realtà. Tali forme del pensiero o categorie sono concetti, da differenziare però da quelli che vengono studiati dalla logica ordinaria e che hanno il loro corrispettivo nelle leggi empiriche o causali. Invero gli ultimi sono essenzialmente concetti rappresentativi, mentrechè quelli sono giudicativi; e i concetti rappresentativi sono formati mediante la comparazione o l'analisi dei dati oggettivi delle percezioni e mediante l'astrazione, i giudicativi per contrario sono l'elemento soggettivo della percezione e delle forme così statiche che dinamiche del pensare. I primi sono concetti di oggetti, di classi di oggetti e di rapporti indifferentemente, i secondi sono concetti di *rapporti intelligibili;* gli uni hanno un'estensione deter-

Digitized by Google

minata, gli altri un'estensione indeterminata. L'universalità e necessità dei concetti rappresentativi è condizionata e limitata all'esistenza dei loro oggetti: quella delle categorie si estende quanto si estende l'essere e il pensare; quelli funzionano da soggetti e da predicati dei giudizi: questi possono funzionare soltanto da predicati.

L'originalità poi delle leggi o funzioni logiche si appoggia a ragioni logiche, non psicologiche. Noi conosciamo mediante i concetti, i giudizi e i raziocinii: la materia è data; ma il concepire, il giudicare, il ragionare sono funzioni. E queste funzioni debbono pure avere una forma, perchè una funzione senza una forma determinata è impossibile. Ora quali sono le forme di queste funzioni, cioè quali sono queste funzioni in loro stesse, prescindendo dalla forma logica che rivestono? Evidentemente se pensare è porre una relazione, le funzioni saranno i pensieri di quelle relazioni, di natura intelligibile, nelle quali e mediante le quali il pensiero sa e si muove, cioè le categorie. Ora sono questi da reputare daccapo concetti empirici? Se sono, qual'è la funzione mediante la quale sono formati? In breve, se il pensare suppone una materia e una forma, come si può intendere che la forma sia presa da fuori, cioè sia materia essa stessa? Non saremmo da capo nella necessità di supporre una forma per la funzione di concepirla e così in infinito?

Passando alle leggi matematiche, noteremo anzitutto che l'idea di numero non sorge, come i concetti generali per un procedimento conscio e riflesso del pensiero, ma per un procedimento spontaneo ed inconscio. I teoremi sui numeri ed anche un sistema di numerazione sono, è vero, prodotti,

Digitized by Google

riflessi, ma l'idea di numero pur nascendo all'occasione delle sensazioni e percezioni d'ogni maniera e non perdendo mai il suo significato oggettivo, non esprime mai, neppure per la coscienza più comune, una classe di oggetti reali, un genere sommo, ovvero una proprietà delle cose dello stesso genere di quelle che diciamo qualità. Ed è per questo suo isolarsi dalle cose in virtù di un procedimento non artificiale, bensì spontaneo, pur conservando un valore oggettivo, che si rende possibile alla riflessione scientifica di studiare il numero come un' entità a sè non solo separabile dalle cose, ma completamente indipendente da queste, come un' entità di tal natura che le sue proprietà e leggi si possono trovare e verificare indipendentemente da ogni constatazione che non sia quella stessa di pensarle e di produrre, pensando, tutte quelle analisi e sintesi in cui consistono lo studio che ne facciamo e la scienza che per essa veniamo ad avere.

E qui va notato che il fondamento del calcolo aritmetico, che è il sistema di numerazione, ha la sua radice nella funzione sintetica del pensiero formale, senza contenuto qualitativo. Il primo modo di formazione da esso espresso è una sintesi successiva indefinita; il secondo è una sintesi con una certa norma, per gruppi uguali di unità; ma la norma è puramente arbitraria, perchè non c'è nell'esperienza niente che determini la composizione di un gruppo, per esempio la serie binaria o la decimale.

Stabilita nel sistema di numerazione la maniera uniforme di formazione dei numeri, si possono deduttivamente trovare tutti gli altri. I modi composti sono innumerevoli, ma poichè essi sono combinazioni di più modi semplici,

Digitized by Google

o ripetizioni dello stesso modo semplice, l'importante è di determinare questi ultimi. I quali rispetto ad un numero qualunque x sono riducibili alle forme seguenti:

$$x + a,\ x - a,\ x \times a,\ x : x,\ x^a,\ \sqrt[a]{x},\ \log. x \text{ (alla base } a).$$

Difatti un numero è o somma o differenza di un altro numero, quindi le maniere semplici di formazione sono tante quante sono le maniere del sommare e del differenziare. Tutte le maniere di sommare si riducono a tre: addizionare numeri diversi (addizione), lo stesso numero un numero qualunque di volte (moltiplicazione), lo stesso numero un numero qualunque di volte, ma sempre ad esso uguale (elevazione a potenza). Similmente tre sono le possibili forme del differenziere: togliere da un numero un altro numero qualunque (sottrarre), togliere da un numero quel numero di volte che è possibile lo stesso numero dividere (divisione), togliere da un numero uno stesso numero un numero di volte a questo uguale e che lo misuri esattamente (estrazione di radice). Però l'elevazione a potenza e l'estrazione di radice non sono i soli modi possibili del calcolo delle potenze. Il primo risolve il problema di trovare la potenza, data la base e l'esponente; il secondo di trovare la base dato l'esponente e la potenza; resta un terzo problema; date la base e la potenza, trovare l'esponente (logaritmo), cioè dato il prodotto di un numero indeterminato di fattori uguali, e dato il loro valore, determinare il numero dei fattori.

È evidente che ognuna di queste operazioni è una *funzione* e non un'*esperienza*. Ai sostenitori della teoria em-

Digitized by Google

pirica si potrebbe chiedere con ragione d'indicare la testimonianza o base sensibile delle idee di radice e di logaritmo. Ma senza dubbio una prova anche più concludente della teoria del numero-funzione ci è data dalle estensioni dell'idea di numero, alle quali conducono le operazioni inverse. Giacchè taluni dei problemi che queste ci propongono si mostrano insolubili col concetto primitivo di numero reale. Così, allorchè il numero delle unità sottratte è eguale al numero delle unità dalle quali si sottrae, si ha lo zero, e se è maggiore, il numero negativo. Similmente, nella divisione, il quoziente può essere non un numero intero, ma corrispondere al concetto di un numero posto tra due numeri contigui. E poichè questo può non corrispondere nè a un numero intero, nè a un numero frazionario, nè a un intero unito ad un fratto, così rende necessaria un'altra estensione del concetto di numero, il *numero irrazionale*, il quale non esprime propriamente un numero, ma il rapporto di due operazioni; la radice di 2 non corrisponde a un numero, ma indica un rapporto di due specie di calcolo, quello di formazione del numero 2, e quello di estrazione della radice.

E questa può condurre in casi speciali ad una terza estensione del concetto di numero, perchè se il numero di cui si cerca la radice è negativo, sorge la nozione di *numero imaginario*, cioè di un numero che diventa reale mediante l'elevazione a potenza. Ora come potrebbero i numeri negativi, irrazionali, imaginari derivare da rappresentazioni empiriche? È chiaro che essi sono funzioni, o più propriamente rapporti di funzioni e che il loro concetto implica che la funzione è materia a sè stessa.

Digitized by Google

Sicchè nel calcolo il pensiero lavora su dati che sono suoi, come nella logica formale: per modo che il calcolo si potrebbe ben dire, la *logica formale della quantità.* Il còmpito del calcolo è di *concepire la quantità*, come abbiamo già visto, ma appunto perchè è rivolto soltanto alla quantità, il calcolo è un pensare estrinseco e meccanico. Hobbes ebbe dunque torto di ridurre il pensare a numerare; ed è illogico attribuire alle matematiche una illimitata potenza educatrice della mente. Esse servono soltanto per una parte alla educazione e disciplina della mente, perchè la quantità è la realtà nella sua parvenza esteriore, non nella sua essenza.

Ora se noi consideriamo le leggi matematiche in rapporto a quelle propriamente naturali noi troviamo che i due ordini di leggi si presentano intimamente connessi tra loro; e ciò per parecchie ragioni: 1° perchè essendo la quantità una proprietà essenziale della realtà e il numero l'espressione logica della quantità, è naturale che quello che l'intelletto matematico determina col semplice discorso si trovi vero nella realtà; 2° le leggi indagate dalle scienze che hanno per obbietto la realtà essendo leggi causali e le stesse operando secondo leggi matematiche, è chiaro che il calcolo debba essere, astrattamente parlando, applicabile a tutta la scienza del reale. La proporzionalità dell'effetto alla causa, un corollario dell'assioma di causalità, importa che l'effetto è sempre una funzione della quantità della causa e per la realtà spaziale, anche della sua posizione, ond'è che se possiamo determinare con precisione gli elementi numerici dei fenomeni, il calcolo vale come mezzo potentissimo per discendere dalle cause agli effetti o per

Digitized by Google

risalire da questi a quelle. Esso non solo formula le leggi naturali, ma le connette altresì e non sòlo sintetizza le altre parti della matematica, ma anche le scienze della natura e non appena si può adoperarlo completamente cangia il carattere di queste, trasformandole di induttive in deduttive. Se non che qui va notato che in tale funzione sintetica si trovano due limiti, uno nella possibilità molto limitata finora di determinare gli elementi numerici dei fenomeni; un altro nella piccola potenza sua rispetto alla crescente complessità dei medesimi.

Non basta. Le leggi matematiche non possono essere identificate con quelle naturali anche per altre ragioni. Le leggi numeriche, essendo puramente formali, sono le più remote che si possano imaginare da ciò che diciamo natura ed essenza Per es. le leggi: la forza viva è uguale al prodotto della massa per la velocità; il momento statico della leva è uguale al prodotto del peso per la lunghezza del braccio di leva; la grandezza del moto uniforme è uguale al quoziente dello spazio per il tempo; nel moto accelerato gli spazi sono come i quadrati dei tempi, ecc., sono leggi di rapporto *geometrico* le prime, di rapporto di *potenze* l'ultima: ma in nessuna di esse la legge aritmetica vale a dare ragione del fatto, ma soltanto a formularlo nel modo più esatto. Non basta che il calcolo formuli e connetta le leggi della natura per dimostrare che la natura ha essenza numerica; la dipendenza che il calcolo dimostra tra la *legge di Coulomb* sull'attrazione e repulsione dell'elettricità positiva e negativa, e la *legge elettrostatica*, secondo cui l' elettricità nei corpi conduttori come i metalli si raccoglie tutta alla superficie : la splendida applicazione della teoria delle funzioni ellittiche nella mec-

Digitized by Google

canica e tutta la fisica matematica provano bensì che la natura obbedisce a leggi numeriche, e che conosciute queste, la scienza della natura si può cangiare da induttiva in deduttiva, ma non provano punto che le leggi della natura sono conseguenza delle leggi dei numeri. Se anche fosse realizzato quell'ideale di conoscenza scientifica che il Du Bois Reymond chiama *astronomica*, se cioè tutto quello che è e accade nell'universo fosse completamente rappresentato da uno sterminato sistema di equazioni differenziali simultanee, questo sistema sarebbe uno dei sistemi possibili e non avrebbe altra realtà che la realtà di fatto; sarebbe impossibile dedurlo dalla essenza numerica della realtà, epperò non ne darebbe la prova. La metafisica numerica non potrebbe trovare la sua prova sufficiente nella funzione sintetica che il calcolo esercita o può esercitare in ogni dominio di scienza se non quando il sistema delle idee numeriche e il sistema della realtà fossero affatto coincidenti, ovvero quest'ultimo fosse parte di quello e trovasse nel tutto considerato come sistema di entità numeriche, la ragione del suo essere non solo come parte della scienza del calcolo, ma come realtà e natura. Ora è vero perfettamente il contrario: il calcolo spazia e può spaziare molto più largamente della natura; questa, ad esempio, non conosce nè il *sistema di numerazione* dell'aritmetica elementare, nè gli spazi ad *n* dimensioni della geometria superiore. Verifica bensì sempre delle leggi numeriche, ma la ragione di verificarle non è nelle stesse leggi dei numeri, ma nelle proprietà e nell'intreccio delle cause del reale. Neppure una *Ragione matematica assoluta* alla quale tutte le proprietà e le leggi dei numeri, tutto il sistema compiuto delle verità

Digitized by Google

numeriche fosse presente, potrebbe dedurre da questo assoluto sapere non diciamo il sistema della realtà, ma una sola legge reale.

A ciò si aggiunga che le ipotesi ultime nelle scienze naturali hanno in sè sempre dell'arbitrario, del non ispiegato e che il carattere scientifico nella spiegazione dei fenomeni della natura consiste appunto nella riduzione e limitazione dell'arbitrario e del non ispiegato. Così l'inerzia e l'attrazione, le due propietà fondamentali della materia nella fisica moderna, sono esse stesse inesplicabili. Per ispiegarle e in generale per fondare una teoria fisica su principii che non solo non siano ipotetici, ma reali e necessari, bisognerebbe ricorrere ai principii e teoremi della logica e matematica; se non che dedurre da principii puramente formali, come son questi, una dottrina fisica sarebbe come se un architetto intendesse innalzare un edificio con le sue cognizioni di meccanica pratica, senza il materiale occorrente.

Di contro alle leggi logiche e matematiche sono quelle naturali o causali. Queste sono generalizzazioni esatte, non approssimative, appunto in quanto hanno il loro fondamento in un rapporto causale. Fu detto che bisogna distinguere tra la necessità di una legge causale empirica e la necessità della legge causale in genere, la prima non essendo mai assoluta come la seconda: ora è vero bensì che di una legge empirica di casualità si può pensare che avrebbe potuto anche non essere o essere altra, ma solo in un altro ordinamento della natura. Poichè questa è intessuta e dominata nel tutto e nelle singole parti della legge di causa, tutto è in essa dipendente e determinato; onde per pensare che qual-

Digitized by Google

che cosa possa accadere diversamente, bisogna pensare che tutto l'ordine di natura muti. Se non si pensa questo e nondimeno si pensa come possibile un fatto contrario ad una legge, non è negata soltanto una legge empirica, ma la stessa legge causale logica che può essere appunto enunciata anche così: che cause simili producono in condizioni identiche effetti simili.

Del resto l'essenza della legge naturale viene abbastanza bene lumeggiata dal concetto del caso, il quale implica la negazione della legge vera e propria e non della causa. Il concetto della *caso*, infatti, non è in realtà così opposto al concetto di causa, come pare a prima vista. Nel pensiero comune pare che sia, perchè diciamo casuale quello che non possiamo ridurre ad una legge e ad una causa; nascendo dall' ignoranza della causa, il caso sembra tutta un' altra cosa da essa. Ma se si riflette, si vede che invece di essere una negazione, è una conferma della funzione necessaria dell' idea di causa nella conoscenza: il principio *ignoto* si sostituisce al principio noto che manca. In logica poi il casuale è definito come un *fatto di coincidenza di fenomeni, che non si può elevare a legge*. Taluno esce di casa e incontra un amico o gli casca una tegola sul capo, sono queste coincidenze casuali, perchè non si può dire che così avverrà anche pel futuro La teoria del caso come incidenza delle serie risale ad Aristotile che primo lo definì a quel modo. E infatti se una sola serie causale esistesse, il casuale non sarebbe possibile; ma perchè le serie causali sono innumerevoli e si svolgono contemporaneamente, è possibile che ne coincidano due o più. Così definito, il caso non è in contraddizione

Digitized by Google

con la causa, perchè non soltanto ciascuna delle serie incidenti è determinata in ogni sua parte, ma è determinata anche la loro coincidenza. Difatti, perchè coincidano, le loro direzioni debbono formare un angolo, e perchè coincidano piuttosto in questo che in quel punto debbono formare determinati angoli. Dunque il casuale é effetto di un doppio rapporto causale, di quello che determina i fenomeni coincidenti ciascuno nella sua serie e di quello che determina la loro coincidenza. Questa seconda determinazione causale non è per lo più una costante e non è mai una legge, non dipende cioè dalla natura e qualità delle serie, ma dal loro *essere insieme*.

Adunque il casuale può definirsi: « una coincidenza che non autorizza l'inferenza d'una uniformità che sia una legge causale ». La definizione è dello Stuart Mill, il quale la spiega e chiarisce così. La coincidenza si dice casuale quando i fenomeni che coincidono non sono effetti l'uno dell'altro, nè effetti della stessa causa, nè effetti di cause collegate da una legge di coesistenza, (così le leggi di Keplero non sono casuali, perchè dipendono dall'azione combinata della forza contripeta e della tangenziale necessariamente coesistenti nel sistema solare); nè effetti di una determinata proporzione delle cause che i logici inglesi dicono collocazione (p. es. non è casuale la varia velocità dei pianeti per ciascun punto delle loro orbite, perchè dipende dalla varia collocazione o rapporto delle forze contripeta e tangenziale). È necessario aggiungere poi che vi possono essere delle coincidenze uniformi e prevedibili, le quali nondimeno sono casuali appunto perchè l'uniformità in tal caso non è l'espressione di una legge causale: es. i fatti umani coincidono

Digitized by Google

sempre con la presenza delle stelle nel cielo, ma non dipendono da essa.

Il caso inteso nel modo sudetto non conduce al caos, ma all'ordine, e del resto non sarebbe possibile esistenza senza ordine. È notevole che mentre i finalisti pensano che questo ordine dipende da un *piano*, da una *limitazione delle azioni in intensità e direzione*, la scienza odierna vede nel *piano* nella *limitazione*, ecc. una conseguenza, in quanto non c'è nulla senza una forma definita; forma che non può essere impressa nelle cose dal di fuori. E la ragione per la quale il caso produce sempre un ordine è duplice; prima perchè ogni cosa ha date proprietà e natura dalle quali sono determinate le sue operazioni; e secondo perchè ogni forza funziona con un certo ritmo e i ritmi minori sono tutti dipendenti e determinati dal ritmo fondamentale, p. es., il ritmo astronomico è direttamente o indirettamente causa di tutti i ritmi delle forze e azioni degli esseri che sono sulla terra. E tanto le proprietà quanto il ritmo sono quello che sono in corrispondenza col resto della natura e per effetto di tale corrispondenza, vale a dire sono ciò che sono perchè la natura è quella che è e sarebbero diversi se la natura fosse diversa. Ma il più importante è questo, che qualunque sia il caso sopravveniente, sempre dal caso deriva un ordine e da un intreccio di casi un intreccio di ordini, o un ordine sempre più complicato. Quando si rigetta il caso come insufficiente a spiegare l'ordine non è il caso reale che si ha presente, ma una forma inadequata di esso. Certo la *Divina Commedia* non si spiega con le casuali combinazioni delle lettere dell'alfabeto, ma niente è sottoposto all'influenza delle incidenze delle serie più delle

Digitized by Google

creazioni della fantasia e del pensiero umano, sebbene queste accadano secondo le leggi costanti (estetiche e logiche), le quali alla lor volta esprimono la natura e il ritmo funzionale delle dette attività psichiche.

Senonchè qui va notato che quando la mente umana, sforzandosi di indicare il procedimento reale della natura creatrice, afferma che questo, procedimento è *caso sempre*, non afferma se non questo, che quel procedimento è indeterminato e indeterminabile e che è di natura sua inintelligibile. La mente del casualista è in tale posizione che gioca ed equivoca continuamente tra il caso e la causa; infatti poichè nel pensiero comune il caso è la negazione dell'ordine, per conservar l'ordine e la necessità, s'invoca la causa, cioè la *natura determinata* e il *ritmo*, cioè una legge del divenire e una legge costante; e in tal guisa il pensiero non si sgomenta del caso, che resta relegato di là dalla conoscenza, nel dominio dell'infinito trascendente; ma d'altra parte, poichè l'ammettere una natura determinata e un ritmo come qualcosa di assoluto e di primitivo equivale a rinunciare al caso, si afferma che sono anch'essi effetti del caso, ossia del concorso fortuito delle serie. Ma il punto sta qui; se la natura determinata e il ritmo non sono mai in nessuna maniera qualche cosa di primitivo, bisogna ammettere che le cose per sè stesse siano senza natura determinata e senza ritmo o legge della loro azione e che dal concorso casuale di esse derivino a ciascuna la natura determinata e la legge di azione: ora, in tal guisa prendendo il caso come un indeterminabile reale, di cui nondimeno si fa il supremo principio determinante, non si viene a pronunziare la più grande contraddizione e il più

Digitized by Google

assurdo concetto possibile? L'infinito nel tempo non trae seco punto il concetto dell'indeterminabile reale, perchè l'infinito nel tempo non si deve concepire come una serie che sia contemporaneamente reale in tutte le sue parti; una tale serie non sarebbe possibile, e in essa niente potrebbe arrivare ad essere, nessun presente sarebbe mai; essendo la successione temporale un infinito passare per il presente, tutte le serie reali si riportano ad un principio causale e tutte sono egualmente determinate. L'infinità della serie non si può prendere come ragione di accettare un'indeterminazione reale, se non a patto che si ammetta che niente può arrivare ad essere, perchè tutto richiede un tempo infinito per essere. Ma poichè ciò sarebbe un assurdo manifesto, così bisogna ritenere che l'infinità significa solo la *possibilità* per la mente di protrarre sempre più indietro la spiegazione causale e la determinazione, senza poter passare da questa possibilità all'affermazione di una reale indeterminazione. Noi non possiamo ritessere che delle serie causali finite, relative, che lasciano sempre qualche cosa di fuori; ma se fosse possibile ritessere la serie causale assoluta vedremmo che l'assoluta causalità non coincide col caso, ma con la finalità: nella causa assoluta, infatti, dev'essere *predeterminato* tutto lo sviluppo in modo da coincidere l'effetto col fine.

Non essendo possibile ricostruire la serie causale assoluta, l'integrazione della conoscenza deve ricercarsi non nell'incomprensibile caso, ma nella finalità. Il fine chiude il progresso all'infinito, perchè, definendo qualitativamente lo sviluppo, rende accessoria e indifferente la considerazione della sua infinità quantitativa e dà ragione della qualità deter-

Digitized by Google

minata di tutto quello che ha rispetto ad esso valore di mezzo. Sfortunatamente però la concezione teleologica del reale non è una conoscenza in senso proprio, ma pura *contemplazione.*

Digitized by Google

L'origine delle tendenze immorali

Di fronte all'affermazione dei sostenitori del libero arbitrio che le tendenze immorali abbiano la loro sorgente pressochè esclusiva nella libera volontà dell'individuo, troviamo l'opinione di coloro che accordarono alla volontà umana un momento iniziale di libertà, diremo così, metafisica nella scelta di un determinato carattere (buono o cattivo) il quale poi si svolgerebbe in modo più o meno fatale e necessario attraverso le varie fasi della vita dell'individuo (*carattere intelligibile* di Kant e di Schopenhauer), e l'opinione di coloro che considerarono le tendenze immorali espressione dello stato fisico dell'individuo, riducendole poi in fin dei conti ad un ritorno atavico dell'organismo fisico e psichico. È naturale che per questi ultimi l'immoralità assume l'aspetto di qualcosa di fatale, d'inevitabile coll'esclusione di qualunque partecipazione della energia individuale. Per modo che tutta la questione sta qui : si nasce buoni o cattivi, ovvero si diventa tali durante la vita per propria volontà e insieme per l'azione di determinate circostanze ? Questione, com'è chiaro, della più alta importanza non tanto perchè dalla sua soluzione dipende il concetto che ci possiamo e dobbiamo formare della libertà umana, quanto perchè ad essa si congiunge intimamente il problema della natura

Digitized by Google

e profilassi dell'immoralità, quello dell'efficacia dell'educazione morale e via di seguito. Ora quale mezzo migliore per contribuire in qualche modo alla soluzione di tale questione dello studiare l'animo di quei bambini che fin dall'inizio della loro vita si mostrarono proclivi a commettere atti immorali, onde fu necessario separarli temporaneamente dalla società, chiudendoli nelle cosidette *Case di custodia o di correzione?* L'esame psichico accuratamente fatto di tali corrigendi non può essere forse la base sperimentale delle nostre discussioni sulla genesi delle tendenze immorali?

Fu in seguito a tale convinzione ingeneratasi in me che nel 1892, trovandomi a Bologna, cercai di ottenere il permesso di frequentare per alquanto tempo quella casa di custodia. Quali furono i risulati delle mie indagini (1) e quali le conchiusioni che se ne possono trarre?

Le mie osservazioni dapprima si limitarono ad 89 giovinetti chiusi nella casa di custodia di Bologna, provenienti da diverse parti dell'Italia settentrionale e centrale e poi ad altrettanti ragazzi ricoverati in un Istituto di Beneficenza della medesima città: e ciò perchè dovendo studiare la genesi delle tendenze immorali, mi parve opportuno non limitare lo studio esclusivamente ai minorenni corrigendi, come quelli che figuravano d'aver già fatto il primo passo nella via del vizio e dell'immo-

(1) I risultati delle mie ricerche furono in modo partigolareggiato esposti in una memoria pubblicata nell'*Archivio di Psichiatria Scienze Penali e Antropologia Criminale* diretto dal Lombroso (Vol. VIII fasc. IV, an. 1892), col titolo *I piccoli candidati alla delinquenza* — Torino 1892,

Digitized by Google

ralità, ma occuparmi anche di coloro, i quali, pur essendo annoverati tra i normali, si trovano di essere nati nelle condizioni già sfavorevoli per potersi condurre, durante la loro vita, in armonia colle esigenze sociali. Tali giovinetti d'ordinario per un complesso di circostanze formano il tratto d'unione tra i fanciulli bene educati e quelli che si resero già colpevoli. Le condizioni particolari a cui testè accennavo sono svariate: prima di tutto l'eredità (1), poi la miseria in mezzo a cui sono stati procreati ed allevati per i primi anni; il fatto di essere per la più parte orfani e quindi privi di tutti i vantaggi che l'educazione bene intesa, l'esempio, la suggestione possono recare ai bambini: e infine il vivere in comunione con giovinetti d'ogni sorta, cosa che rende age-

(1) Ecco il prospetto dei dati anamnestici che mi fu possibile raccogliere, quantunque essi siano incompleti. In esso non è rappresentata l'influenza della miseria, della cattiveria dei genitori, come non appaiono i bastardi, gli esposti, ecc. ecc. Se la cifra totale dei casi di eredità morbosa figura come superiore negli orfani, ciò si deve attribuire alla somma difficoltà di avere esatte notizie anamnestiche intorno ai corrigendi provenienti, come si disse, da diverse parti d'Italia.

Minorenni corrigendi		Orfani ricoverati nell'Istituto di Beneficenza	
Alcoolismo	15	Alcoolismo	11
Eredità psicopatica e nervopatica	12	Eredità psicopatica e nervopatica	11
Eredità criminologica	9	Eredità criminologica	26
Eredità di morbi infettivi e costituzionali (tubercolosi, rachitismo)	18	Eredità di malattie infettive e costituzionali (tubercolosi, scrofola, rachitismo)	16
Totale	54	Totale	64

È evidente che le condizioni sociali anormali agendo o per sè direttamente o per via di quelle malattie di cui esse agevolano lo sviluppo, rendono possibile la degenerazione e l'insorgenza di tendenze antisociali,

Digitized by Google

vole l'abituarsi al vizio, ecc. (Lombroso, *Uomo Delinquente*, 2ª ed. — Parte IV).

Comincerò dai risultati fornitimi dai primi. L'esame fu duplice, antropologico e psicologico. Quanto al primo dirò che la mia attenzione si fermò massimamente sulle anomalie craniche e su quei caratteri degenerativi che si rilevano colla deficiente euritmia nelle varie parti componenti l'organismo.

I minori corrigendi da me esaminati vanno così distribuiti per l'età:

Di anni 10	— 6	Di anni 15	— 10
» 11	— 4	» 16	— 12
» 12	— 9	» 17	— 19
» 13	— 7	» 18	— 7
» 14	— 10	» 19	— 5

In ordine alle cause che determinarono la loro chiusura in Casa di custodia vanno distribuiti nel modo seguente:

Per assassinio 1.

Per incendio (10 volte) 1 individuo di 14 anni.

Per ferimento 2 (uno involontario).

Per atti contro il buon costume 1.

Per furto 30, dei quali uno dell'età di 11 anni, recidivo per 7 volte.

Per ozio e vagabondaggio 16.

Per discolaggine 38.

Gli 89 giovinetti ricoverati nell'Istituto di Beneficienza vanno distribuiti per età nel modo che segue:

Digitized by Google

Di anni	10 — 11	bambini	—	Di anni	15 — 10	bambini
»	11 — 8	»		»	16 — 13	»
»	12 — 14	»		»	17 — 7	»
»	13 — 7	»		»	18 — 5	»
»	14 — 12	»		»	19 — 2	»

Di essi, 34 andavano a scuola e 55 passavano le ore del giorno in diversi opifici della città per apprendere ciascuno il mestiere che gli garbava.

Per ciò che riguarda i caratteri fisici od antropologici diremo che quelli raccolti non ci autorizzano a trarre alcuna conclusione definitiva. C'è stato chi un pò affrettatamente ha negato ogni valore all'esistenza dei caratteri esteriori; e certamente il limitarsi all'esame di soli tali caratteri è un difetto, giacchè essi non sono che l'espressione, l'estrinsecazione delle anomalie interiori. La loro esistenza rappresenta *un indizio più o meno sicuro e non altro*, di un disturbo nell'euritmia morfologica e fisiologica dell'organismo preso nel suo insieme e la loro mancanza *certamente* non autorizza ad affermare sane le condizioni morali e mentali dell'individuo; onde non è lecito destituire d'ogni valore la ricerca di detti caratteri esterni. Nei 178 giovanetti esaminati non riscontrai in alcun modo caratteri degenerativi speciali per numero, qualità o grado; non posso dire, in altre parole, di aver trovato che la curva dei caratteri anormali morali e psichici in genere coincidesse perfettamente con quella dei caratteri fisici anormali, ma posso però asseverare con convinzione che l'esistenza di questi ultimi caratteri *deponeva*, *accennava quasi sempre* a particolari condizioni ereditarie, siano queste morbose

Digitized by Google

semplicemente (pazzia, alcoolismo, turbecolosi, ecc.), o anormali dal punto di vista sociale (tendenze antisociali dei genitori p. es.) e per conseguenza ad una predisposizione generica allo sviluppo di uno stato psichico anormale.

Passando all'esposizione dei risultati forniti dall'esame psichico diremo che la più parte di tali giovanetti pur essendo andati per parecchi anni a scuola, a mala pena sapevano leggere e scrivere. Pochi giungevano a fare una moltiplicazione. L'attività dell'attenzione era debole in quasi tutti. La debolezza della memoria del tempo era quella che si constatava più frequentemente ; pochi, cioè, sapevano ripetere l'ordine di successione di avvenimenti loro occorsi da poco tempo. Il pudore difettava nella più parte di essi. Rarissimamente si trovava quel senso di soggezione che molti bambini bene educati mostrano al trovarsi per la prima volta dinanzi a persone di età maggiore. La più parte mancavano di volontà ferma e persistente. Una tendenza molto diffusa era quella di negare ogni cosa: il *no* era il monosillabo che più prontamente e più frequentemente veniva da loro pronunziato. Molti s'emozionavano facilmente, ma passavano con pari facilità dal pianto al riso come da qualunque emozione alla sua contraria. Il contegno appariva ordinariamente scomposto, prendevano le pose più strane e nei movimenti erano per lo più goffi e sgarbati. Erano in genere noncuranti della persona e della pulizia. Parlavano soventi in modo laido: spesso si lanciavano a vicenda delle amare invettive e si davano dei sopranomi. C'era una certa gerarchia fra di loro; ci erano i capi, i potenti e i seguaci, i deboli. Predominava lo spirito di ribellione a qualunque obbedienza.

Digitized by Google

Il carattere però che spiccava sopra gli altri era indubbiamente l'egoismo inteso nel senso più stretto. Pur di fare il loro comodo, pur di fare paghe le loro brame erano pronti a tutto osare. Per loro l'io era il centro dell'universo: al di fuori del proprio io nulla poteva destare il loro interesse. Non solo non mostravano di sentire affetti oltre l'inclinazione al soddisfacimento delle loro basse voglie, ma rimanevano sordi a qualsiasi lamento, freddi a qualunque soffererenza degli altri. Avevano quindi ciò che d'ordinario si dice istinto della malevolenza, godendo dei dolori degli altri, e mostrando di provare un intenso piacere a far dispetti ai compagni ed a *martirizzare* i più innocui. Appariva, è vero, in loro, un certo spirito d'associazione, in quanto parecchi tandevano ad unirsi per formare combriccole: ma il cemento di tali unioni non era l'affetto reciproco, disinteressato, non lo scambio di idee e di emozioni, non il sentimento dell'unità di natura su cui soltanto può essere fondata qualsiasi forma di vera solidarietà, bensì la tendenza ad appagare le proprie voglie, il bisogno di dominare, la smania di usare prepotenze. Erano, infatti, i grandi, i forti che cercavano di circondarsi dei piccoli per poterli fare loro istrumenti e per potersene servire a loro agio. I piccoli e i deboli d'altra parte li subivano, perchè non avevano l'energia di reagire e di ribellarsi e perchè trovavano il loro tornaconto ad essere protetti, ed a rimanere sotto l'egida dei *capi*. E tale asserzione vien comprovata dal fatto significantismo che non fu mai possibile osservare un segno di generosità o di abnegazione. Erano capacissimi di accusarsi a vicenda presso il Direttore, sempre però di nascosto e in segreto, il che

Digitized by Google

depone della loro vigliaccheria. E se si presentava il caso che per un fatto qualunque fosse minacciata di punizione una classe intera, dato che non si riescisse a conoscere il colpevole, non accadeva mai che questi si svelasse confessandosi reo, non fosse altro per non far soffrire i suoi compagni. Era sempre una massima quella che dominava : ciascuno per sè. Per ciò che riguarda i sentimenti estetici si può dire, per quanto le condizioni miserrime in cui tali ragazzi sono ordinariamente mantenuti autorizzano a dirlo, che questi mentre presentavano poca attitudine per il disegno, con una certa frequenza mostravano invece attrattiva per la musica. Giova osservare che lo svegliarsi in essi delle tendenze estetiche, fossero pure elementarissime, coincideva col miglioramento del loro carattere morale.

Dove si potè avere propriamente il riflesso della loro anima fu nelle corrispondenze reciproche, avendo essi una straordinaria tendenza a scrivere delle lettere, dei biglietti che per mezzi svariati giungono a destinazione. Circa le caratteristiche della loro scrittura non fu possibile pronunziarsi in modo positivo, giacchè le ripetizioni, i tremori, ecc. provenivano da ignoranza. Qualche rara volta poi si notò la somiglianza della loro scrittura con quella dei vecchi. Si osservarono molte cancellature, molti errori dipendenti da disattenzione. Erano rare le asteggiature dritte e decise, abbondavano le curvature e le paraffe; sopra uno stesso pezzo di carta spesso si notava la tendenza a scrivere la medesima cosa in diverse guise, prima in lungo, poi di traverso, prima con una specie di caratteri e poi con un'altra; e di frequente le parole, specie i nomi propri, erano circondati da ghirigori e nella scrittura erano imitate le lettere a stampa. Si notò

Digitized by Google

pronunziata la tendenza a servirsi di simboli più o meno strani per non essere intesi, come anche di alfabeti convenzionali. Qual'era il contenuto di quelle lettere? *L'amore.* Si è già di sopra fatto cenno della loro tendenza all'oscenità, ma i casi di una degenerazione sessuale vera e propria sono in genere rari. Si direbbe a prima giunta che l'inversione sessuale formi uno dei caratteri che contradistingue i corrigendi, ma, per giudicare rettamente, bisogna tener presenti le condizioni strane, stranissime in cui si trovano agglomerati tali giovinetti, proprio negli albori della loro vita sessuale. Se per un momento pensiamo a ciò che accade non raramente in taluni dei nostri collegi, ci convinceremo che non si può parlare nel maggior numero dei casi di una degenerazione sessuale *congenita*, ma di un vizio acquisito, transitorio, dipendente dalle condizioni di antigiene sociale in cui quei ragazzi sono allevati. I grandi vivono coi piccoli, i buoni coi cattivi: che cosa c'è da aspettarsi? La dilatazione della macchia del vizio. Del resto a questo proposito è bene notare che sulla natura e caratteri dei così detti vizii od appetiti congeniti bisogna intendersi bene, giacchè non si deve credere (toltine i casi di malattia mentale e di degenerazione vera e propria) che l'individuo nasca con un determinato vizio: ciò che in realtà si eredita è la predisposizione, vale a dire il bisogno vago ed indeterminato di procurarsi un dato ordine di piaceri: ora tutto ciò non implica nulla di fatale e di necessario: fornite le condizioni opportune, vale a dire un'educazione morale intesa a spingere l'individuo coll'esempio, coll'abitudine, colle suggestioni appropriate, a cercare l'appagamento di quel tale bisogno in modo lecito

Digitized by Google

e voi avrete trasformato una tendenza al vizio in una tendenza alla virtù o almeno avrete arrestato lo svolgimento di quel germe che o dall'eredità o da altra influenza malefica era stato deposto nella psiche di un giovinetto. Citerò un esempio concreto per essere più chiaro. Un fanciullo, poniamo, perchè discendente da individui affetti da quel vizio funesto che è l'inversione sessuale, viene al mondo con una certa tendenza vaga ed indeterminata a compiacersi (nient'altro che compiacersi) della compagnia di dati individui del suo sesso: se verrà educato in modo che da una parte i suoi bisogni sessuali trovino la loro soddisfazione in maniera normale e che dall'altra l'azione del volere sociale su lui abbia per risultato di farlo rifuggire dal solo pensiero di ciò che è meno che conveniente in rapporto alla condotta verso i suoi compagni, come fatto oltremodo abbominevole, cosa accadrà? Che la primitiva attrattiva verso gl'individui del proprio sesso piuttosto che dar luogo al vizio, si trasformerà in un sentimento nobile ed elevato quale quello dell'abnegazione, dell'amicizia vera e profonda, della generosità e via di seguito. Lo stesso dicasi di tutti i vizi, di tutte le abitudini malsane: esse non vengono ereditate bell'e sviluppate, fisse e rigidamente conformate, ma quali predisposizioni, quali esigenze, quali tendenze che possono essere dirette al bene come al male. Come si vede, tutto ciò è da tenere a mente per formarsi un concetto esatto non solo della genesi dell'immoralità, ma anche della portata dell'educazione morale nei bambini. Notiamo fin da ora, comunque avremo agio diritornarvi sopra più tardi, che l'insorgenza e la fissazione delle tendenze immorali in tanto sono possibili in quanto il volere sociale o

Digitized by Google

non agisce o agisce in modo non appropriato sul volere individuale: il segreto dell'educazione morale sta tutto qui, nello stabilire la necessaria comunione dello spirito individuale con quello della società.

É naturale poi che i caratteri psichici antisociali in genere si trovino riuniti nei così detti cattivi soggetti (pochi per fortuna, una diecina su 150), nei quali i germi dell'immoralità sono abbastanza sviluppati. Questi hanno tutti i vizi, son bugiardi, ipocriti, testardi, prepotenti, irruenti, maneschi, svogliati e formano la disperazione dei superiori. Uno di questi p. es. ha solamente 10 anni, ma già fin dall'età di 8 anni ne faceva di tutti i colori; non è buono a imparar nulla; va a scuola da 2 anni ed a mala pena sa leggere; non ha nozione dell'anno e del mese in cui siamo; passa da un'officina all'altra senza riescire a trovare un mestiere che gli garbi. Nè è a pensare che sia sfornito d'intelligenza, chè anzi si rivela abbastanza svegliato. Le punizioni e gli avvertimenti in qualunque maniera fatti non hanno presa sul suo animo. — Un altro a 10 anni diede mentito nome alle guardie. — Un terzo che presenta un aspetto di una dolcezza serafica ha percosso varie volte la madre. E mi fermo, perchè non vedo l'utilità di fare l'enumerazione di tutte le deficienze morali che si possono riscontrare. Aggiungerò solo che tali tipi cattivi si fanno conoscere fin dalla prima età.

***

Esporrò ora i risultati ottenuti dall'esame psicologico praticato sugli 89 giovinetti chiusi nell'Istituto di Beneficenza.

Digitized by Google

Non mi fermerò molto sulle somiglianze che l'esame rivelò tra i caratteri psicologici dei corrigendi e quelli propri degli orfani per fissare l'attenzione massimamente sui caratteri differenti. Per ciò che riguarda le somiglianze dirò che negli 89 orfani riscontrai nelle medesime proporzioni e, direi anche, nel medesimo grado, se a ciò mi autorizzasse la circospezione di cui bisogna circondarsi nell'emettere giudizi circa l'intensità dei fenomeni morali, i caratteri della fisonomia, la tendenza al riso smodato e senza causa proporzionata, le tendenze all'oscenità, agli abusi del vino e del fumo, la frequenza nei disordini del l'attenzione e della memoria, l'indifferenza per la famiglia e la diminuzione dell'intelligenza. Con frequenza press'a poco eguale riscontrai la rapidità del passaggio da uno stato emotivo al suo contrario, la mancanza di pudore, la furberia, l'irascibilità, l'arroganza, la tendenza all'ipocrisia, ed a mostrare di comprendere più di quello che realmente comprendessero coll'apparire noncuranti della religione, degl'insegnamenti che venivano forniti dai preti, ecc. Accanto a questi caratteri simili si possono porre dei caratteri differenziali, quali i seguenti: 1° il numero maggiore di quelli che coll'età sogliono migliorare; molti che fino all'età di 15, 16, 17 anni erano giudicati *cattivi*, raggiunta tale età, divennero buoni: 2° la poca frequenza con cui si nota il contegno scomposto e la trascuratezza nella pulizia della propria persona: 3° la mancanza di ogni tendenza alla ribellione, a fare delle combriccole, ecc.: 4° l'assenza di quell'egoismo ributtante che si notò nei corrigendi: tanto è ciò vero che non c'è caso di poter strappare una confidenza, una confessione ad uno di loro, sia

Digitized by Google

pure il più semplice, a danno degli altri: 5° la tendenza meno pronunziata a cambiar mestiere, a mostrarsi svogliati ed a rimanere nell'ozio.

Ora di questi caratteri dovendo ricercare l'origine, diremo che alcuni di essi evidentemente dipendono dall'organizzazione diversa del Ricovero di mendicità, rispetto alla Casa di custodia che pare costituita a posta per sviluppare le tendenze antisociali meno accentuate, ma altri dipendono dall' indole propria dei corrigendi. Esistono adunque, si può qui domandare, dei caratteri psicologici originari, primitivi, i quali controdistinguono il candidato all'immoralità ed alla delinquenza, facendone un tipo a parte, per modo che chi ha la sventura di sortire da natura caratteri psichici cosiffatti inesorabilmente, fatalmente è destinato alla delinquenza? Per rispondere a tale domanda fa d'uopo tener presente l'enumerazione dei caratteri psicologici già fatta, per vedere quali sono i più costanti, i più universali ed anche i più importanti dal punto di vista dell'interesse della società. Ed in tale disamina fa d'uopo scegliere i caratteri anormali prettamente originari come quelli che sono del più alto significato: così gli atti di malevolenza per sè, senza tener conto dei motivi e della loro genesi psicologica non ci autorizzano a fare un tipo a parte dell'individuo che li compie.

*
* *

Se noi ben riflettiamo sulla psicologia dei candidati, diciamo così, al vizio ed alla delinquenza e sulle cause che determinarono la loro chiusura in Casa di correzione, ci

Digitized by Google

accorgiamo subito che le note psicologiche veramente caratteristiche si riducono alle seguenti:

1. Tendenze anormali (tendenza a rubare, a incendiare ecc.). Deficienza dell'intelligenza.
2. Tendenza all'ozio.
3. Tendenza alla menzogna.
4. Deficienza della simpatia quale fondamento dello spisito sociale.
5. Assenza di spirito sociale.
6. Insubordinazione. Mancanza di disciplina e di rispetto e quindi impossibilità di apprendere.
7. Assenza di poteri inibitori e quindi debolezza della volontà.

La discussione intorno all'origine di tali caratteri mostrerà fino a che punto possono essere considerati come congeniti o come acquisiti sotto condizioni determinate. Prima però di cominciare ad occuparci partitamente di ciascuno di essi notiamo che nei casi concreti lungi dal presentarsi isolati appaiono variamente intrecciati e fusi insieme: Non potendosi ridurre la psiche ad un fascio di facoltà e di attività giustaposte, non dobbiamo aspettarci di trovare l'alterazione isolata, poniamo, degli istinti o delle tendenze o dell'emotività e non dell'intendimento: gli stati e le modificazioni delle varie attitudini intimamente compenetrate tra loro si devono necessariamente influenzare reciprocamente, producendo soltanto un risultato complessivo differente a seconda della potenza psichica alterata in modo più accentuato.

Digitized by Google

1. — *Tendenze anormali.*

È indubitato che parecchi, molto precocemente e molto insistentemente, nonostante le punizioni loro inflitte, mostrano tendenze speciali al furto, all'incendio, al suicidio, all'assassinio: non altrimenti che molti altri mostrano una deficienza notevole nelle facoltà intellettuali. Individui di tal fatta sono certamente dei psicopatici e la ricerca accurata dell' anamnesi individuale ed ereditaria, qui soprattuto necessaria ed indispensabile, ci darà dei lumi in proposito. Un individuo che all' età di 14 anni è già stato incendiario 10 volte, che interrogato sugli atti da lui commessi, risponde che ve lo spinse il diavolo, che si mostra impulsivo, dedito a tutti i vizii, svogliato, è giudicato molto presto uno psicopatico. Se non che individui siffatti, i quali si potrebbero dire candidati al manicomio, si presentano di raro: e le tendenze veramente morbose (cleptomania, piromania ecc.) non si osservano con molta facilità nei bambini, ond'è che bisogna andare molto cauti nel pronunziare giudizi di tal fatta, tanto più se si pensa che i reati che più spesso vengono commessi dai bambini e per cui gran parte son chiusi in Casa di custodia, sono i furti. Ora, se la cleptomamia è indubbiamente morbosa e rientra nell'orbita della psichiatria, la tendenza ai furti ordinari (tra le due vi è un abisso, se si pensa ai caratteri differenziali esistenti, e basta accennare solo di passaggio all'assenza di qualsiasi veduta d'interesse nel caso della cleptomania) è in rapporto colla cattiva educazione e col cattivo esempio avuto nella propria casa e fuori o colla

Digitized by Google

mancanza di qualsiasi forma di educazione, è in rapporto colla miseria e cogl'incitamenti a rubare che i bambini ricevono molte volte dai proprii genitori, dai compagni, ecc.

Avendo io ricercato con molta cura le cause dei furti commessi dai minorenni corrigendi, mi son dovuto convincere che la più parte di quelli non sono imputabili ai minorenni stessi, ma alle loro famiglie ed alla società in cui sono nati ed educati.

2. — *Tendenza all'ozio.*

È indubitato che molte caratteristiche dei corrigendi trovano la loro origine e sono fondate sulla tendenza all'ozio e al vagabondaggio. Qual'è la base di questa? Essa è una delle espressioni, uno dei segni di quella debolezza, di quella incoordinazione e di quel sussecutivo disgregamento dell'unità della vita psichica che costituisce il fondo su cui germogliano le varie tendenze immorali. Noi sappiamo che tutti gli organi normalmente costituiti si trovano di solito, ma in modo senza confronto più accentuato prima della funzione, in uno stato di tensione che figura come l'esponente della forza in essi accumulata; è chiaro che quanto maggiore e la energia in essi contenuta, tanto maggiore sarà la tensione in cui essi si troveranno, tensione che subbiettivamente si rivela come bisogno di mettere in opera le proprie risorse, come bisogno di lavorare. E tuttociò appare evidente non solo nel tono dei muscoli, ma eziandio in tutti gli apparecchi fisiologici e quindi anche nel sistema nervoso. Dato che questo si trovi in

Digitized by Google

uno stato di debolezza dipendente da cause svariate, p. es. dalla insufficiente nutrizione, dal poco o inadatto esercizio ecc.: per modo che in esso sia di molto difficoltato l'accumulo delle forze da una parte e la possibilità dall'altra di dirigerle e di farle convergere tutte ad un dato scopo, si comprende agevolmente che in tali condizioni debba manifestarsi la tendenza all'ozio. La debolezza dell'organismo in genere e del sistema nervoso in ispecie si renderà palese massimamente coll'impossibilità a persistere in un dato lavoro, coll'incapacità a fissare e a mantenere l'attenzione sopra un dato obbietto. Gli oziosi sono distratti, svagati, disordinati, incostanti, perchè presto si esauriscono. Volgarmente si ritiene che alcuni individui divengono presto stanchi perchè sono oziosi, ma è vero proprio l'opposto.

La tendenza all'ozio adunque va riferita ad uno stato anormale dei centri nervosi per cui la loro capacità nutritiva non è tale da permettere l'accumulo di forza di tensione indispensabile al lavoro persistente e vantaggioso. Si può rimediare in qualche modo ad un tale stato di debolezza? Certo rafforzando l'organismo e segnatamente il sistema nervoso, e più di tutto, mettendo in opera i mezzi atti ad operare come potenti stimoli alla funzionalità intensa e insieme regolata dei centri nervosi stessi, si potranno ottenere dei vantaggi. Qui l'educazione bene intesa, l'esercizio, l'esempio, la rimunerazione equa, la messa in gioco dell' amor proprio e il rendere le condizioni della vita tali che rendano possibile la nutrizione e lo sviluppo degli organi, produrranno senza dubbio il loro frutto. Se non che non bisogna troppo illudersi sui risultati che si possono ottenere, nè esagerare l'uso e la portata dei mezzi

Digitized by Google

che si mettono in opera. Agire sui singoli individui puramente e semplicemente non basta: fa duopo ricorrere a mezzi di natura sociale, atti cioè a modificare l'ambiente sociale in genere e i rapporti sociali in ispecie, atti quindi ad esercitare l'influenza su tutti gl'individui componenti la società. Occorre cancellare dalla mente del comune degli uomini l'idea falsissima che il lavoro sia in sè un'infelicità o una maledizione e che quindi il minimo di lavoro coincida col massimo di felicità. Fa duopo per contrario ingenerare nell'animo la convinzione che il lavoro è un elemento indispensabile e integrante del godimento umano e che senza alcun dubbio una vita tutta piaceri ed ozio renderebbe infelice l'esistenza che la parte più preziosa della vita umana è data dal lavoro stesso, il quale rende possibile lo svolgimento delle migliori facoltà umane in quanto ci è di sprone a sormontare gli ostacoli ed a sacrificarci, iniziandoci così alla vera moralità. Questa invero consiste appunto nel lavorare coroggiosamente per il bene di tutti, rinunziando, se ciò è necessario, volentieri e con piacere al proprio benessere e alla propria parte di felicità. Ma per che via si può ciò ottenere?

Prima di tutto contribuendo coi precetti e coll'esempio a riformare i cattivi costumi esistenti nella società attuale e cercando soprattuto di colmare l'abisso artificiale che si è scavata tra le varie classi, donde la necessità di modificare i metodi educativi; si potrebbero citare una quantità di fatti validi a dimostrare che la tendenza all'ozio e l'abborrimento per il lavoro nella più parte dei casi riconoscono la loro origine nel dispregio che la gente altolocata in genere mostra per tutti i mestieri ed occupazioni

Digitized by Google

ritenute d'ordine inferiore, circondandosi così di molte persone che potrebbero essere adibite alla produzione di lavoro più proficuo. Poi, facendo partecipare le classi lavoratrici alla vita intellettuale delle classi colte, il quale desiderato forse non rimarrà per sempre lettera morta, come ce ne fornisce l'esempio l'Inghilterra, dove si è iniziato un movimento tendente a colmare tale lacuna. Alludiamo al movimento di espansione delle università, allo sforzo compiuto da queste ultime per mettersi a contatto delle masse operaie, comunicar loro una parte del proprio patrimonio intellettuale, educarle moralmente e intellettualmente e spingerle ad acquistare il sentimento della dignità umana. A tal uopo anzi sono stati messi in opera due mezzi: da una parte vanno ad abitare dei giovani usciti dall'università nei quartieri operai delle grandi città manifatturiere, passando una parte del loro tempo in mezzo ai lavoratori e interessandosi dell'amministrazione e del miglioramento delle condizioni igieniche dei detti quartieri; dall'altra parte gli stessi professori d'università consacrano dei corsi speciali o delle lezioni agli operai, iniziandoli alla comprensione delle questioni che possono loro interessare. Infine — ed è forse il mezzo più efficace e più importante — mettendo in opera tutti i mezzi atti a dare all'operaio una cultura tecnica per modo che egli riesca a comprendere le condizioni generali della vita industriale e si renda conto della comunità sostanziale d'interessi esistente tra operai e padroni. A tale esigenza rispondono le associazioni sul tipo delle *Trades - Unions*, nelle quali il sentimento di solidarietà esistente nei membri dell'associazione, contribuisce a frenare l'egoismo e a tener desto il sentimento del dovere, dell'onore e della dignità.

Digitized by Google

Le nostre conchiusioni si possono ridurre alle seguenti. La tendenza all'ozio deriva massimamente, non esclusivamente dal poco valore attribuito al lavoro per sè, onde è necessario che gli sforzi della società siano intesi ad ovviare a tale inconveniente. A tal uopo si richiede un sistema sociale d'educazione destinato a trasformare non soltanto i padroni, ma anche gli operai, preparandoli ad una vita novella. Se è necessario combattere nei primi l'egoismo e lo spirito di dominazione, negli altri occorre fare scomparire la diffidenza, l'invidia, la cupidigia.

3. — *Tendenza alla Menzogna.*

A proposito della menzogna è bene notare che molti dei caratteri psicologici riscontrati nei corrigendi, riconosciuti nocivi alla società, non sono loro patrimonio esclusivo. E già su questo fatto è stata richiamata l'attenzione da altri, specie dal Lombroso. La tendenza alla menzogna p. es. è carattere che si trova con molta frequenza nei bambini; se non che nei corrigendi non solo raggiunge un grado massimo, ma può produrre gli effetti più disastrosi, trovandosi in connessione con condizioni che lungi dall'opporsi, ne favoriscano lo sviluppo, rivolgendola sempre a produrre del male. La tendenza alla menzogna, che certamente è favorita da un'educazione difettosa e non rispondente allo scopo e che per sè sola non costituisce un carattere distintivo del candidato al vizio, va tenuta in conto quale espressione di un'organizzazione mentale non perfetta.

Donde proviene la tendenza alla menzogna, quale ne è

Digitized by Google

il meccanismo di produzione? Che cosa sta essa a significare? Un giorno nel fare l'esame psichico di uno dei minorenni chiusi nella Casa di custodia, intelligente abbastanza, invitai costui a leggere attentamente un periodo facilissimo ad intendersi, affinchè dopo potesse espormi a memoria ciò che ne aveva compreso. Ed egli pronto a leggere e dopo svelto a dirmene il senso; nemmeno un'acca di ciò che effettivamente diceva il libro: il suo discorso era del tutto differente. A domande improvvise riflettenti il contenuto vero del passo letto, a domande cioè intese a ricercare se effettivamente aveva compreso nella maniera in cui si esprimeva, rispose in modo da generare in me la convinzione che in sostanza aveva interpetrato a dovere il senso generale, comunque l'esposizione dapprima fatta fosse totalmente diversa. Questo aneddoto mi pare significantissimo per l'interpretazione del meccanismo della menzogna, le cui essenza sta appunto nell'antagonismo, se così posso esprimermi, esistente tra ciò che è percepito e ciò che s'estrinseca: antagonismo che dipende originariamente dal perchè le vie e i modi di esprimersi non sono agevoli, data la mancanza di esperienza, ovvero dal perchè gli elementi mentali non sono ancora disciplinati per una regolare e coordinata funzione e questo è il caso dei bambini: e dipoi, da questo che la volontà individuale a *ragion veduta*, per un dato scopo cioè, fa da forza inibitrice, realizzando così le condizioni dell'impedita estrinsecazione di ciò che *si ha dentro*. È la mancanza di corrispondenza tra *il di dentro e il di fuori*, è la difficoltà di esprimersi ciò che impedisce al bambino di dire quello che pensa, spingendolo a girare intorno alla

Digitized by Google

verità (1). Una volta fatto il primo passo, una volta insorta quella tendenza, l'educazione e i motivi in genere che spingono a mentire, come sarebbe quello di fuggire le punizioni e le minacce, fanno il resto. È indubitato però che, data un'organizzazione (sia fisica che psichica) debole, imperfetta a tal segno che le risorse, per quel che concerne l'estrinsecazione siano scarse, la tendenza alla menzogna dev'essere accentuata.

É per questo che i degenerati, e i bambini in tesi generale sono oltremodo bugiardi; ed è talmente fissata in loro l'abitudine a mentire, che molte volte è soltanto dopo che hanno detto la menzogna che ne acquistano la coscienza chiara. La tendenza alla menzogna a volte diviene un automatismo che funziona indipendentemente ed anche malgrado la volontà. In conclusione io credo che della tendenza alla menzogna oltremodo pronunciata nei giovanetti vada tenuto conto come di un sintoma di debolezza dell'organizzazione mentale, in quanto in tal caso i fatti

(1) Stando alle recenti indagini sull'origine del linguaggio, la parola e la rappresentazione, il segno e l'imagine dell'oggetto si svolgono parallelamente, seguendo leggi proprie. La prima è un prodotto in via di formazione e di svolgimento, mutevole quindi, variabile in rapporto allo stato dell'animo individuale e sottoposto alla volontà individuale (*in potestate nostra*), mentre l'altra apparisce come qualcosa di già costituito e quindi di stabile e di rigido. È naturale che le due serie, quella delle parole e quella delle rappresentazioni non coincidano, essendo differenti la loro origine e le condizioni di loro svolgimento. Si aggiunga che la parola quale segno è una semplice estrinsecazione dell'attività interiore, estrinsecazione che si riferisce ad una sola forma di sensibilità (udito): la percezione sensibile invece rappresenta il prodotto di svariate forme di sensibilità, donde la sua maggiore stabilità e permanenza di fronte al flusso dei suoni vocali. V. a tal proposito l'opera del Noiré *Logos Ursprung und Wesen da Begriffe*, Leipzig. 1885.

Digitized by Google

interni non riescono a trovar la via per estrinsecarsi in modo giusto e deviano da una parte o dall'altra, provocando l'attività di elementi che per condizioni particolari sono più disposti all'estrinsecazione. La tendenza alla menzogna in tanto ha importanza in quanto accenna ad una coordinazione irregolare, o meglio ad una forma d'incoordinazione alla incompleta unità, identità e continuità di tutta la vita psichica, e quindi ad una forma d'incapacità a governare sè stesso.

Non v'ha dubbio che l'educazione, l'esempio, specie se intesi a rimuovere qualsiasi forma di duplicità nella vita — e i bambini hanno ben di sovente occasione di osservare due diverse maniere di condursi da parte dei genitori e degli altri educatori a seconda che questi sono in famiglia, nel circolo degli amici, ecc., ovvero al di fuori della vita intima, nella società — possono mettere un argine all'invadente tendenza alla menzogna: vanno però sempre tenute d'occhio da una parte le condizioni che favoriscono lo svolgimento dell'energia individuale e del carattere e dall'altra i motivi che d'ordinario spingono a mentire.

4. — *Tendenza alla malevolenza.*

Si è già detto che uno dei caratteri psichici dei corrigendi è il freddo egoismo, per cui essi non hanno altro di mira che il proprio utile. Non hanno amici nel vero senso della parola, nè sentono affetto pei parenti. Ordinariamente si dice che individui di tal fatta hanno il prepotente bisogno di far male agli altri e provano un intenso piacere a vederli soffrire. Ora per dar ragione di tali fenomeni, alcuni

Digitized by Google

si sono arrestati all'affermazione che codesti individui sono sforniti del *senso morale*, quasichè questo fosse qualche cosa di semplice e d'irriducibile (press'a poco come qualsiasi senso percettivo, vista, udito, ecc.): ma, prima di tutto nei bambini in genere non si può parlare di esistenza di senso morale vero e proprio, ma di tendenze morali, presupponendo quello lo svolgimento completo della vita psichica sia dal lato della conoscenza che dell' attività, e poi esso è cosa tanto complessa che, per giustificarne e interpretarne la presenza o la mancanza, vanno prima considerati gli elementi di cui si compone. A me pare che le caratteristiche antisociali suesposte riconoscano almeno in parte la loro origine nella diminuzione della *simpatia*, intendendo per quest'ultima la proprietà che ha l'animo di un individuo di riflettere i sentimenti che si rivelano nell'espressione del volto delle persone che lo circondano. Per essa, intesa in senso largo, la vista di un movimento. come l'assistere ad una sofferenza desta fenomeni analoghi nella psiche dell' osservatore (1). Questa *impressionabilità individuale* che ha un fondo organico e corrispettivo fisiologico consistente nell'attitudine di taluni centri nervosi ad entrare in funzione anche se agisce da stimolo la percezione di date espressioni emotive (2), questa simpatia istintiva che

(1) Maudsley ed altri notarono a tal proposito che l'uomo comincia il suo sviluppo colla *sinergia* (contagio dei movimenti, imitazione), poi arriva alla *simpatia* (contagio dei sentimenti) e infine raggiunge la *sintesi* (comunione delle idee)

(2) Si è stabilita tale connessione intima tra determinate espressioni emotive e le emozioni che basta la semplice percezione delle prime come in altri casi la insorgenza delle stesse per richiamare le seconde, onde il processo nervoso espressivo che dapprima figura come conseguente o concomitante del processo nervoso costituente il corrispettivo fisiologico delle emozioni, diviene l' antecedente.

Digitized by Google

negli esseri forniti della medesima organizzazione provoca il simile col simile, fondata psicologicamente sull'associazione già stabilitasi in noi tra le manifestazioni espressive e il corrispondente sentimento altre volte provato per cui la percezione di quei segni provoca il fantasma del sentimento, fantasma che contiene già un iniziamento del processo reale di cui è l'immagine, questa disposizione che fa concentrare l'attenzione dei bambini sull'espressione del volto e perfeziona, come dice il Perez, *il dono innato* di leggere nelle fisonomie, è quanto vi ha di congenito, di originario e, diremo anche, di *organico* nelle tendenze sociali o antisociali che l'uomo presenta nel corso della sua vita. Noi possiamo simpatizzare con qualunque essere, il quale presenti qualche analogia con noi e tanto più quanto maggiore è la rassomiglianza; quindi più facilmente e più fortemente cogli altri uomini e tra questi sopratutto coi parenti, coi connazionali, con quelli della medesima razza e così di seguito: poi via via in grado sempre decrescente cogli animali più simili all'uomo, scendendo fino a quelli in cui la differenza dell'organizzazione è tale che le loro manifestazioni ci riescono quasi affatto inintelligibili e ci lasciano indifferenti.

Ora che i bambini in genere abbiano attitudine a simpatizzare non è a dubitare, come dimostrano i numerosi esempi riferiti dagli autori che si sono occupati della psicològia infantile e specialmente dal Galton, il quale ha soggiunto che i bambini sono più disposti a sentire la simpatia per gli animali che non gli adulti (1).

(1) Riferirò a tal proposito un esempio riportato dalla signora Manaceine, la quale racconta che mentre nel giardino zoologico di Pietroburgo una folla numerosa stava ad ammirare la destrezza e i giuochi eseguiti da un elefante e tra le altre cose una scena nella quale il guardiano si

Digitized by Google

Vediamo qual'è l'origine di questa proprietà psichica congenita che abbiamo detto simpatia. Molti hanno messo in rapporto la simpatia collo sviluppo della riflessione individuale, ecc. : quasichè la simpatia nascesse nell'individuo dal semplice ricordo dei dolori provati e fosse quindi come il risultato di un calcolo egoistico o di un ragionamento. La vista di una data sofferenza in tanto desterebbe dolore in quanto provocherebbe il ricordo di una sofferenza analoga già provata dall'individuo o susciterebbe la paura di provarla. La simpatia sarebbe così un egoismo mascherato e poggerebbe tutta sulle emozioni già provate o imaginate o in qualche modo comprese. Ed è così che accade d'imbattersi non di raro in espressioni come queste: « Noi non siamo veramente pietosi se non per le miserie che possiamo chiaramente comprendere. Le altre non ci ispirano che ribrezzo e dispregio. Per questo i fanciulli sono generalmente crudeli ». Ora tutto ciò non è esatto; la più parte dei bambini nascono col dono della simpatia e non è necessario che comprendano *in modo chiaro e cosciente* i dolori, perchè in essi si desti la simpatia, e se con una certa frequenza appaiono crudeli, è in grazia di un'educazione falsa loro impartita ed anche in grazia delle condizioni di debolezza in cui si trovano, per cui sono costretti a ricorrere necessariamente alla crudeltà per difendersi e vincere. Con ciò non s'intende negare l'azione che lo svolgimento dell'intelligenza e della

coricava per terra e l'elefante si metteva a camminarvi per disopra, una bambina di due anni, seduta sulle braccia della balia cominciò a piangere tanto forte ed a protestare coi suoi gesti e col suo irregolare linguaggio infantile contro quella vista per lei ributtante, che non fu possibile renderla tranquilla prima che il guardiano si levasse in piedi.

Digitized by Google

riflessione può esercitare sulla simpatia, rendendola più fine, più squisita e più differenziata, ma si vuole affermare che la simpatia non è a considerare quale prodotto della ragione e dell'esperienza individuale.

Finchè in psicologia dominò la veduta individualistica, finchè si credette di poter dare ragione di tutti i fatti spirituali per mezzo delle attitudini della psiche individuale e finchè questa fu considerata come qualcosa d'indipendente, di completo, di esistente per sè e di chiuso in sè stesso, non si potè non considerare la simpatia come un prodotto sussecutivo e secondario. Da tal punto di vista il centro di ogni vita psichica essendo l'io individuale, questo non poteva figurare come momento e parte di una vita psichica superiore, nè la simpatia poteva esser riguardata come una attitudine originaria. In tale ordine di idee rimasero i psicologi darwiniani quando cercarono di determinare il tempo in cui la simpatia fa la sua comparsa nell'anima umana (età di 5 mesi) e nella serie animale (*Imenotteri*). Se non che qui è bene notare che gli scienziati su tale argomento non son punto d'accordo: così Sir John Lubbock ritiene le formiche da lui osservate sfornite di affezione e di simpatia almeno relativamente allo svolgimento delle emozioni di natura opposta, mentre altri naturalisti come Maggridge, Belt asseriscono di aver potuto constatare in talune specie di formiche un' attitudine particolare alla simpatia. Gli stessi dispareri s'incontrano a proposito delle api e di altri insetti (1).

(1) Cfr. Romanes, *L'intelligence des animaux*, trad. fr., Paris, Alcan, 1887, Tom. I, pag. 41 e segg. e pag. 145. — Cfr. anche Romanes, *L'evolution mentale chez les animaux*, trad. fr., Paris, Reinwald, 1884, pag. 352. — Il

Digitized by Google

Il disaccordo esistente tra gli scienziati sta a provare la mancanza di consistenza del loro punto di partenza, avendo essi prese le mosse dal presupposto che la simpatia sia qualche cosa di secondario, di derivato e di accidentale che possa e non possa esistere, e che quindi possa sorgere in un dato momento piuttosto che in un altro; ora, nulla di più infondato. L'attitudine alla simpatia è universale, primitiva, originaria in tutto il regno animale e sono soltanto le sue

Romanes pone la benevolenza tra i sentimenti posseduti dagli animali, p. es. dal gatto, riferendo i seguenti esempi: " Au sujet d'un chat domestique, „ dice quest'autore, " voici ce qu'écrit M. Oswald Fitch. Il dit que l'on vit ce chat " prendre des arêtes de poisson et les emporter de la maison au jardin: on le suivit et on le vit les déposer devant un chat étranger misérablement maigre et évidemment affamé, qui les dévora; non satisfait encore, notre chat revint, prit une nouvelle provision et recommença son offre charitable qui sembla être acceptée avec autant de gratitude. Cet acte de bienveillance accompli, notre chat revint à l'endroit où il prenait d'habitude ses repas, près de l'évier où se lavent les assiettes, et mangea le reste des débris de poisson „ (*Nature*, 19 avril 1883, pag. 580). — Un cas presque identique m'a été communiqué par le docteur Allen Thomson, membre de la Société royale de Londre. La seule différence est que le chat du docteur Thomson attira l'attention de la cuisinière sur un chat étranger affamé, en la tirant par la robe et en la menant à l'endroit où se trouvait le chat. Quand la cuisinière donna à celui-ci quelque nourriture l'autre se promena tout autur, tandis que le premier faisait son repas, en faisant gros dos e ronronnant bruyamment. — Un autre exemple de bienveillance chez le chat suffira. H. A. Macpherson m'écrit qu'en 1876 il avait un vieux matou et un jeune chat de quelques mois. Le vieux chat qui avait longtemps été un favori, était jaloux du petit et lui témoignait une aversion notable. Un jour, on enleva en partie le plancher d'une chambre du sous-sol pour réparer quelques tuyaux. Le jour qui suivit celui où le planches avaient été remises en place, le vieux " entra dans la cuisine (il vivait presque entièrement à l'étage au dessus) se frotta contre la cuisinière et miaula sans trêve ni cesse jusqu'à qu'il eût attiré son attention. Alors courant de ci, de là il la conduisit dans la chambre où le travail avait été fait. La domestique fut très-intriguée jusqu' à ce qu'elle

Digitized by Google

estrinsecazioni, le sue manifestazioni che variano a seconda delle circostanze e massimamente a seconda del maggiore o minore grado d'intensitá dei sentimenti di natura opposta, dei sentimenti che potremo dire egoistici, i quali sono del pari originari e universali. É naturale che lo svolgimento diverso dei sentimenti dipende dalle differenti condizioni di vita: così s'intende da sè che negli animali in cui l'ordine sociale è bene

entendît un faible miaulement venant de sous ses pieds. On enleva une planche et le jeune chat sortit sain et sauf, mais à moitié mort de faim. Le vieux chat surveilla toute l'opération avec beaucoup d'interêt jusqu'à ce que le jeune fût remis en liberté: mais s'étant assuré que celu-ci était sauf, il quitta la chambre aussitôt sans manifester la moindre satisfaction de le revoir. Ultérieurement, non plus, il ne devint nullement amical pour lui. „ Se il Romanes e gli altri vogliono chiamare gli atti surriferiti atti di benevolenza, padronissimi, a patto però che tale benevolenza sia considerata come nient'altro che espressione di un sentimento di simpatia. Tra la benevolenza mostrata dai gatti e quella umana corre un abisso, giacchè la prima non include la coscienza dell'obbligatorietà del compimento degli atti di benevolenza, nè presuppone alcun principio o massima fondamentale come l'altra: gli atti provengono immediatamente, saremmo tentati di dire automaticamente da una tendenza, da un'esigenza, da un bisogno dell'organismo fisico-psichico e qui finisce tutto. Perchè gli atti compiuti dai gatti divengano identificabili coi corrispondenti compiuti dall'uomo, occorre che la coscienza dia loro le note di necessità e di universalità, occorre che l'individuo compiendoli *sappia di compiere un'azione che deve essere compiuta*, onde vi concorre con tutta la propria energia individuale. I gatti son tratti ad operare in tale o tale altro modo, mentre l'uomo opera così, perchè crede che così *si deve* operare. — L'essersi i gatti adoperati a soccorrere i loro simili prima di appagare i loro appetiti lungi dal poter essere citato come una prova del loro spirito di sacrificio s'interpreta benissimo al lume di quella nota legge psicologica, secondo cui i sentimenti e gli appetiti che si presentano fuori del consueto assumono un'insolita intensità e vivacità in confronto di quelli usuali, ordinari ed insorgenti ad intervalli fissi e determinati. — Si aggiunga poi che dalla psicologia moderna gli animali non son più considerati come incapaci di qualsiasi iniziativa e sforniti di qualsiasi forma di attività individuale,

Digitized by Google

organizzato, poggiando sul principio della cooperazione, i sentimenti di tenerezza e di affezione reciproca devono giungere ad un grado notevole di sviluppo, come quelli che stanno a significare l'accordo esistente tra l'interesse dell'individuo e quello della comunità. Del resto lo stretto e rigoroso individualismo non è più ammesso nemmeno in biologia, in quanto si è andata sempre più accentuando una reazione benefica alle vedute prettamente darwiniane colle ricerche compiute sulle varie forme di associazione presso gli animali. Basta ricordare qui le accurate indagini dell'Espinas, del Cattaneo e del Perrier, le quali tutte hanno mirato a porre in sodo che l'associazione, l'assistenza reciproca, la divisione del lavoro (la cui influenza fu dapprima in modo così evidente posta in luce da H. Milne Edwards) e la solidarietà che ne risulta hanno esercitato un'azione preponderante sulla formazione, sullo svolgimento e perfezionamento degli organismi.

Se l'esistenza della simpatia nel regno animale quale fatto primitivo ed universale può formare oggetto di discussione tra i naturalisti psicologi, ogni dibattito cessa di essere giustificato per quel che riguarda l'uomo. Noi conosciamo questo soltanto come essere sociale e quindi come determinato nelle sue azioni ad uno stesso tempo dal suo proprio volere e dal volere della collettività a cui l'individuo appartiene: la relativa indipendenza e separazione del volere individuale appare solo come il risultato di uno svolgimento tardivo. Si pensi che il bambino diviene solo gradatamente cosciente della forza della propria volontà, mentre da principio a mala pena si distingue dall'ambiente da cui è come a dire trascinato. Del pari nello stato naturale

Digitized by Google

il predominio e la preponderanza appartiene al sentire, volere e pensare collettivo. L' uomo, per così dire, s' individualizza a poco per volta emergendo da uno stato d'indifferenza sociale, senza separarsi però mai completamente dalla sua comunità. Il dire che noi abbiamo bisogno della riflessione e del calcolo e dell'esperienza per poter agire a favore degli altri è tanto assurdo come voler dar ragione delle azioni egoistiche, ricorrendo agli stessi mezzi del calcolo, della riflessione, ecc.: in entrambi i casi la volontà agisce in modo immediato; ed anzi possiamo aggiungere che ogni complicazione avrebbe per effetto di paralizzare o di rendere meno pronto l'operare. Ogni forma di riflessione e di calcolo piuttosto che precedere segue gli atti.

D'altra parte l'affermare che la simpatia nasce dal riflettersi dei sentimenti altrui nell'anima nostra in rapporto alla loro intensità, e in qualche maniera alla loro qualità, non implica nient'affatto l'identità del sentimento originario e di quello riflesso. Tra la sofferenza o il dolore originario e la pietà, o la compassione vi è una profonda differenza dal punto di vista qualitativo: è lecito forse identificare rispettivamente l'angoscia di colui che sta per annegarsi o la sofferenza dell'operaio disoccupato che teme la fame coi sentimenti che producono in modo riflesso in chi osserva la coraggiosa risoluzione di salvare il primo e l'atto di carità tendente ad alleviare la miseria del secondo? Se così stesse la cosa, nota molto a proposito il Wundt (1), il sentimento riflesso perderebbe appunto quelle

(1) Wundt — *Ethik*, Stuttgart, 1886, pag. 390.

Digitized by Google

proprietà che lo rendono un motivo di soccorso attivo. Insomma l'anima umana è cosiffatta che non rimane indifferente di fronte all'apprensione dei fatti psichici dei suoi simili, ma in certa guisa se li appropria, rendendoli parte del contenuto rappresentativo ed emotivo della sua propria psiche: i fatti psichici altrui però penetrando nella nostra coscienza conservano qualcosa di proprio, come a dire un segno della loro provenienza estrinseca, per cui assumono uno speciale valore emotivo per il nostro spirito. Di guisa che da una parte i sentimenti altruistici sono originari allo stesso titolo degli egoistici e dall'altra ciascuna delle due categorie di sentimenti presenta delle qualità specifiche irriducibili per cui non può non fallire ogni tentativo di derivare gli uni dagli altri.

Allo stesso modo che non v'è caso — altro che nel sogno e in talune forme d'alienazione mentale — che noi scambiamo la nostra propria personalità con quella di un altro, così non è possibile un'identità originaria dei sentimenti riferentisi a noi stessi e di quelli relativi ad altri soggetti. Da ciò consegue non solo che il conflitto degl'impulsi egoistici con quelli altruistici è una delle forme più frequenti di contrasto tra i motivi della volontà, ma anche che in tale lotta vincono ora quelli di una specie, ed ora quelli di un' altra. Del resto se le tendenze sociali fossero qualcosa di secondario e di derivato non si vede come e perchè non sarebbero sempre vinte e superate dai sentimenti originari. Nessuna riflessione e calcolo avrebbe la virtù di produrre un tale effetto. Di maniera che l' individualismo psicologico mena dritto all' egoismo morale. Fortuna che la forza dei fatti è maggiore di quella delle teorie! (Wundt).

Digitized by Google

Il fondo dell'individualismo è una concezione meccanica del mondo morale; esso isola l'uomo nel bene come nel male, facendo poggiar tutto sull'individuo e non vede in ogni associazione umana che un aggruppamento artificiale ed essenzialmente transitorio. La veduta collettivistica concepisce il mondo come un vero organismo, alla cui vitalità collabora l'individuo come membro e parte. La società in quanto produce e consuma non è più considerata come un aggregato d'atomi isolati, ma come un sistema organico nel quale la produzione e la distribuzione delle ricchezze rispondono alle funzioni di assimilazione e di circolazione proprie di ogni essere vivente. Onde la conservazione dell'organismo apparisce alla coscienza dell'individuo come il dovere più alto e imperioso, o almeno quest'ultimo dovere prende posto accanto al dovere di conservazione personale. È evidente che tale concezione dello spirito sociale racchiude l'idea più alta della moralità, la quale è una produzione della società di cui segue i progressi e le vicende. Del resto anche nell'individuo isolato la moralità non consiste soltanto nel verdetto interiore della coscienza (tanto è ciò vero che le buone intenzioni non bastano a sostituire una buona azione), bensì nella collaborazione reale all'organizzazione della natura secondo la ragione, o nella contribuzione al bene generale a cui l'individuo ha il dovere di sacrificare senza esitazione i suoi interessi ed anche la sua persona.

La disfatta dell'individualismo e dell'egoismo per mezzo del principio morale, ecco adunque l'ideale: se non che vincere non equivale a distruggere completamente: l'io è l'io, e rimane tale necessariamente: e si trova da per tutto,

Digitized by Google

anche, come si è veduto, nei sentimenti di simpatia e di pietà che si provano per gli altri. Onde se si vuole che un individuo cooperi al benessere degli altri bisogna fargli occupare nella società il posto che gli compete; così egli potrà svolgersi interamente e spiegare liberamente, ma sempre legittimamente la propria attività.

***

Dopo aver determinato la natura e i caratteri della simpatia che va considerata come il fondamento organico dello spirito sociale e quindi della moralità, s'affacciano alla nostra mente parecchi quesiti: 1° É ammissibile l'assenza completa della simpatia o anche una deficienza notevolissima di essa, e nel caso affermativo, si possono porre in opera dei mezzi per accrescerla, o per produrla addirittura? — 2° Che significato ha la deficienza della simpatia e quali sono le cause determinanti di un tal fatto? — 3° In che rapporto si trova la simpatia colla morale vera e propria? 4° La tendenza alla malevolenza è spiegabile solamente con l'assenza pura e semplice della simpatia, ovvero bisogna ammettere anche l'antipatia come determinazione originaria primitiva e positiva?

1° Che l'attitudine a simpatizzare possa mancare del tutto non è ammissibile, almeno fino a tanto che non si esce dai confini del normale; è soltanto in stati morbosi o semplicemente anormali che si può riscontrare la preponderanza, e nemmeno allora assoluta, dell'egoismo. In casi determinati però si può osservare una notevole diminuzione di detta attitudine, ed è impossibile negare

Digitized by Google

che l'animo dei bambini alle volte non appare, giusta le parole di Heine, come lo specchio fedele dei sentimenti che si producono intorno a lui. Se non che qui occorre osservare che il contagio dei sentimenti può avvenire tanto nel senso buono quanto nel senso cattivo, onde da tal punto di vista tra i giovani chiusi in una Casa di custodia bisogna distinguere quelli che avendo attitudine alla simpatia e all'imitazione e che trovandosi a contatto dei tipi sfornitine completamente son divenuti malvagi anche loro, rotti al vizio e sordi alla voce di qualunque sentimento sociale, da coloro che effettivamente nacquero deficienti in fatto di simpatia e di attitudine all'imitazione. Son questi ultimi i tipi che si potrebbero dire gli *originali* dal punto di vista antisociale. Essi non intendono conformarsi a nessun modello e a nessuna regola, il che non esclude che possano avere del talento. Sorge spontanea la domanda: Ci son dei caratteri differenziali tra chi è divenuto antisocievole in seguito all'esempio ed alla suggestione e chi è nato tale per deficienza di attitudine alla simpatia?

I dati anamnestici accuratamente raccolti possono fornire dei lumi a tal proposito, ma è l'esame psicologico fatto ripetute volte e l'osservazione diligente del soggetto fatto a sua insaputa che potranno fornire il bandolo della matassa. Un bambino che non ha nessuna tendenza ad imitare ciò che vede fare dinanzi a lui, un bambino che tende a starsene isolato in un canto e che non sente il bisogno di ripetere i giuochi e di trastullarsi, un bambino che rimane estraneo a tutti i sentimenti degli altri e che risponde alle osservazioni fattegli col silenzio o con frasi prive di senso, con repliche amare e con scuse false, un

Digitized by Google

tale bambino deve destare sospetto, giacchè le note suesposte depongono per un carattere, il quale per natura ha poca attitudine alla simpatia. Bambini di questo genere, specie se in età precoce, nelle ore di allegrezza si gettano su di voi e magari vi stringono con furore, vi tirano le braccia con tutta la loro forza e vi tormentano in mille modi e sembrano d'ignorarlo; se li avvertite si meravigliano e se insistete perchè vi lascino in pace, continuano a molestarvi e nel caso che prodighiate loro delle carezze non sentono il bisogno di ricambiarvele. Del resto si può dire che il carattere persistentemente egoistico si riconosce da una quantità di nonnulla, dei quali ognuno preso per sè val poco, ma messi insieme difficilmente ingannano il pedagogo ed il psicologo sagace. Aggiungiamo che colui che è fornito del dono della simpatia naturale si mostra più passibile di miglioramento e di educazione. L'individuo, infatti, il quale in forza del contagio morale è divenuto cattivo, ma che ha l'attitudine alla simpatia e che perciò presenta un carattere modificabile può d'un tratto, date le condizioni opportune, presentare mutata la sua fisonomia morale, può divenir buono appunto perchè la sua psiche è organizzata in modo da sentire l'azione della suggestione e dell'esempio, mentrechè l'individuo in cui predomina l'egoismo rimane sordo a qualsiasi stimolo, epperò si rivela incapace di notevole miglioramento, s'intende nelle ordinarie Case di correzione (1), giacchè la cosa muta sotto

(1) A lui si possono rivolgere le parole di Mefistofele (Göthe, *Faust*):
« Du bist am Ende was du bist
« Setz dir Perruecken auf von Millionen Locken
« Setz deinen auf ellenhohe Locken
« Du bleibst doch immer, was du bist ».

Digitized by Google

condizioni diverse, come vedremo in seguito, parlando del rapporto della simpatia colla moralità.

S'intende da sè che di tipi siffatti fortunatamente se ne riscontrano pochissimi: ed è chiaro del pari che l'educazione, l'esempio come tutti i mezzi atti a spiegare la loro azione sull'individuo si dimostrano inefficaci a produrre o ad accrescere quella disposizione psichica che, come abbiamo veduto disopra, ha una base organica e fisiologica molto manifesta; non altrimenti che chi sorte da natura una qualsiasi deficienza organica, per quanti sforzi faccia, non arriverà mai ad acquistare ciò di cui manca, così chi è nato manchevole in riguardo, diremmo quasi, del *senso sociale*, deve rassegnarsi a rimanere tale, senza sperare che in lui avvenga un radicale mutamento, s'intende sempre dal punto di vista della sensibilità sociale.

2° Vediamo che significato vada attribuito alla deficienza della simpatia e quali ne siano le cause. Già Maudsley dichiarava che la posterità degli uomini le cui azioni durante la vita si ispirarono ad uno stretto egoismo manifesta maggior predisposizione alle malattie mentali che non la discendenza di uomini, i quali durante la loro vita ebbero degli ideali morali e sociali elevati. Stando allo psichiatra inglese, l'amore esclusivo del guadagno e per conseguenza una vita dedicata al conseguimento del proprio vantaggio esclusivo ha per effetto dapprima che le attidudini nobili ed elevate divengono rare e dipoi che i fenomeni della degenerazione cominciano a predominare. Ed il medesimo autore aggiunge che il cammino della degenerazione in certe famiglie attraversa le seguenti tappe: 1° sviluppo notevole, sotto l'influenza dell'ambiente

Digitized by Google

sociale, delle passioni egoistiche ; 2° apparizione di qualche forma leggera di disturbo psichico che però può raggiungere anche il grado di una vera psicosi; 3° ulteriori passi della degenerazione che per lo più sono rapidi e funesti. Senza stare ora a ricercare la parte di verità contenuta in tale asserzione del Maudsley, noi ci crediamo autorizzati ad affermare che la deficienza della simpatia è indizio di un disordine abbastanza profondo dell'attività psichica e quindi anche del sistema nervoso o di tutto l'organismo addirittura. Essa rivela un'anomalia ancora più profonda che non le tendenze all'ozio ed alla menzogna, tanto più se si pensa che l'attitudine alla simpatia ed all'imitazione è un dono che noi abbiamo comune cogli animali superiori. Si comprende agevolmente che le cause, le quali hanno prodotto un tale effetto hanno dovuto essere persistenti ed oltremodo importanti. Per noi sono determinate condizioni d'esistenza sociale, le quali hanno imposto all'uomo civile di mettere in opera tutti i mezzi egoistici a sua disposizione per poter vincere nella lotta per la vita che accompagna l'individualismo. La scuola del successo non insegna altro che ad appuntare ed affilare le armi dell'egoismo. Non è in una forma determinata di degenerazione patologica del cervello, ma nelle condizioni d'esistenza sociale, specie delle grandi città, che il delinquente può trovare la più forte, quantunque sempre incompleta, scusa. E le pene applicate nelle prigioni e nelle case di correzione sono, com'è noto, completamente inefficaci a migliorare i colpevoli. E appunto perchè la miseria è la grande sorgente dell'immoralità e del vizio, la produttrice dei falli e dei delitti di ogni sorta, s'impone il do-

Digitized by Google

vere di combatterla e di farla scemare quanto più è possibile. La ricchezza, è vero, rende il cuore duro, si accompagna con l'avarizia, la cupidigia, la lussuria, l'accidia e la superbia come d'altra parte la povertà ha le sue virtù proprie e la sua grandezza morale particolare, ma chi oserebbe negare che l'estrema povertà e la squallida miseria sono oltremodo favorevoli al rigoglio della delinquenza e che insieme costituiscono le più potenti cause per cui l'uomo si dà all'ubbriachezza, la donna alla prostituzione, onde il bambino, rimanendo privo d'educazione, d'istruzione, di assistenza, di buoni esempi, diviene precocemente ipocrita, mendico ed anche ladro? E chi oserà inoltre porre in dubbio che la cattiva azione compiuta nella prima generazione sotto l'impero della necessità e del bisogno passa con molta facilità sotto forma di tendenza nel sangue della seconda generazione, presso la quale si esplica anche spontaneamente e naturalmente? E chi negherà infine che sopratutto nelle grandi città, date le orrende condizioni di abitazione, la perversità e il vizio entrano come elemento necessario e inevitabile della esistenza?

Da tutto ciò consegue che una ripartizione più equa della ricchezza, il miglioramento generale della vita di famiglia e dell'educazione infantile, l'aumento delle ore di libertà concesse all'operaio e l'aumento del suo salario contribuiranno necessariamente a far decrescere il numero dei criminali e dei predisposti alla delinquenza ed al vizio.

3° Ma, si può qui domandare, chi non ha attitudine alla simpatia, è perciò stesso condannato alla immoralità, al vizio,

Digitized by Google

è un candidato alla delinquenza? A tal uopo prima di tutto bisogna ricordare quello che noi abbiamo detto di sopra, vale a dire che l'assoluta mancanza della simpatia è inammissibile, onde deriva che una delle basi naturali della moralità non viene mai a mancare del tutto e che la sua deficienza può essere compensata da una cooperazione maggiore degli altri fattori: poi è necessario intendersi sul significato esatto da dare alla parola simpatia: se questa è presa in senso lato, vale a dire come l'attitudine a ricevere qualsiasi influenza proveniente dal di fuori, di qualsivoglia natura questa sia, se essa è scelta a designare un rapporto qualsiasi, anzi la possibilità di ogni rapporto intercedente tra l'attività dell'individuo e quella della collettività in cui egli vive, opera e si muove, allora non vi è dubbio che il dominio della simpatia coincide perfettamente con quello della moralità, in quanto spirito sociale (simpatia) e spirito morale sono espressioni che si equivalgono. Ma la simpatia intesa così non può mai mancare: l'uomo sfornito di spirito sociale è un'astrazione bell'e buona, giacchè la caratteristica dell'uomo sta appunto nel suo essere intimamente collegato per natura coi suoi simili, come la caratteristica vera del folle è nell'essersi liberato dai vincoli che legano l'individuo alla società. Ed ancorchè lo spirito sociale si mostri alquanto affievolito, non mancano i mezzi per rafforzarlo, come si vedrà in seguito. Se invece la simpatia è presa in senzo stretto, vale a dire come l'attitudine dell' individuo a provare sentimenti analoghi a quelli dei suoi simili in seguito alla *percezione dei segni* o *delle espressioni* dei detti sentimenti, allora la debolezza

Digitized by Google

della simpatia non trae seco l'immoralità: ed è la simpatia intesa così che se si sorte debole da natura, non può per nessuna via essere rafforzata con mezzi artificiali di qualunque genere questi siano. Insomma l'attività od il volere individuale può essere indirizzato al bene o perchè spintovi dalla percezione delle estrinsecazioni dei sentimenti esistenti negli altri, i quali per tale via si riflettono nell'anima dell'individuo, ovvero in virtù dell'azione esercitata sulla vita psichica individuale dal volere sociale.

L'uomo più o meno consciamente, più o meno riflessivamente come più o meno intensamente si lascia influenzare dall'ideale umano, che rappresenta il prodotto della società presa nel suo insieme attraverso il corso della storia, anche quando l'attitudine a simpatizzare è deficiente nell'individuo. Nè può essere diversamente, se si pensa che ciascun individuo è legato all'umanità tutta quanta da comunità di natura, di vita, di bisogni, di tendenze, di principii. L'esistenza dell'individuo è così strettamente congiunta con quella della società che tuttociò che è favorevole ad essa torna a vantaggio dell'individuo, mentre soffrendo essa, una parte delle sue sofferenze ricade necessariamente su quest'ultimo. Interesse generale, maggior felicità per il più gran numero, bene supremo son tre espressioni diverse d'uno stesso principio. Ciascuno sente in modo più o meno vivo, più o meno chiaro che il bene supremo non ha la sua sede nell'individuo, ma al di fuori di lui nelle grandi opere collettive, nei grandi risultati sociali ai quali l'individuo deve collaborare, e su cui ha anche il dritto di prelevare la sua parte di benefici. Se non che il bene supremo non è per il genere umano una proprietà stabile,

Digitized by Google

fissa e definitiva, un bene acquisito una volta per sempre, ma un ideale non mai totalmente attuato, che ciascun individuo, anche il più umile deve sforzarsi di far trionfare. Di qui la grande contradizione, l'eterna antinomia che, come dice lo Ziegler (1) nessun Dio, nessun miracolo faranno scomparire : l'antinomia dell'individuo e della collettività, della felicità individuale e della moralità. Da una parte l'individuo per sua propria natura tende alla felicità. — dritto assoluto per lui — e dall'altra il dovere sociale gli prescrive di sacrificare questa felicità al bene dei suoi simili.

Ora ciò che va tenuto in considerazione è che il volere sociale ha efficacia sugli individui non solo in quanto havvi tra loro comunità di sentimenti per via della percezione reciproca delle manifestazioni di questi, ma anche e sopratutto perchè gl'individui son atti a sentire l'azione dell'ideale sociale per qualsiasi mezzo ciò intervenga. Da una parte adattare la propria vita individuale alle esigenze dell'esistenza sociale, compiere il proprio dovere equivale a salvaguardare nel miglior modo i proprii interessi e dall'altra separarsi dai suoi simili, voler brutalmente far trionfare la propria personalità a detrimento di quella degli altri (il che propriamente costituisce l'egoismo e la malvagità) equivale a non possedere nemmeno la felicità individuale, in quanto la vita di colui che si sente solo è necessariamente vuota e triste. Tale è l'ordine delle cose, quale risulta non da una legge esterna e trascendente, ma dall'essenza

(1) Ziegler. « La question sociale est une question morale » trad. fr., Paris 1893. Pag. 149.

Digitized by Google

stessa dell'uomo e della società umana. Tale è il fondamento sul quale poggia la fede ottimista nel trionfo del bene; trionfo che pur non essendo mai definitivo e completo, riceve sempre una conferma dalle lotte che si sostengono e dagli sforzi che si compiono in suo nome.

È qui il luogo di accennare ai mezzi che devono essere messi in opera affinchè lo spirito sociale si svolga anche là dove il dono naturale della simpatia si presenta a mala pena accennato: e ognuno intende che il primo posto a tal riguardo tocca all'educazione, la quale deve essere tutta intesa a rafforzare i rapporti tra l'individuo e la società, per modo che questa agisca incessantemente e in modo preponderante su quello, deve essere intesa, cioè, a generare nell'animo individuale l'intima convinzione che al disopra del proprio volere havvi una volontà ed un potere d'ordine superiore a cui è impossibile sottrarsi, deve dunque mirare ad abituare l'individuo a sentire il proprio volere modificato e determinato da un altro volere superiore. A tal uopo va ricordato che nella prima età è su tante piccole cose, su tante minuzie che si edifica spesso il carattere morale dell'individuo. Gli atti che si eseguono, le parole che si pronunciano in presenza dei bambini, tutto ha una importanza grandissima in un'età, nella quale propriamente avviene l'organizzazione della vita psichica e lo spirito acquista l'impronta propria (1).

Magni interest, diceva Cicerone, *quos quisque audiat quotidie domi, quibuscum loquatur a puero quemadmodum*

(1) V. Bonfigli. *Dei fattori sociali della pazzia in rapporto con l'educazione infantile.* Roma 1894. — Cicerone, *De claris oratoribus.* — Id. *De lege agraria od popul.*

Digitized by Google

patres, *paedagogi*, *matres etiam loquantur*. Senza che l'intelligenza difetti, senza che vi sia la cosidetta anestesia morale, l'individuo, in virtù dell' educazione si può rendere per abitudine moralmente insensibile, perchè nell'infanzia le di lui relazioni coi parenti e con la società non si son volute accompagnare con sentimenti piacevoli corrispondenti, nè sono state dirette a svegliare in lui interessamento per tutto ciò che varca il proprio io. Nei casi di mancanza di affetti, d'anestesia morale spesso l'organizzazione non ha colpa, ma si deve tutto a circostanze esteriori, delle quali tocca all'educatore tener conto. « *Non ingenerantur hominibus*, diceva anche Cicerone, *mores tam a stirpe generis et seminis, quam ex iis rebus, quae ab ipsa natura loci et a vitae consuetudine suppeditantur*.

La volontà, come tutte le funzioni psichiche, può essere coltivata e condotta a maggiore sviluppo mediante l'esercizio: onde nei bambini hanno un'importanza speciale gli esercizii di detta facoltà.

Il Perez ha scritto pagine importantissime su tale argomento, insegnando al pedagogista come anche nelle più piccole circostanze questi possa trovare il modo di esercitare nel bambino questa nobile attività dello spirito. Noi non terremo dietro al citato autore nell' indicare i varii mezzi con cui la volontà può essere rafforzata: diremo solo che egli molto opportunamente nota che le decisioni e le convinzioni del bambino sono *fragilissime*, non tanto per la sua inesperienza quanto per la sua impulsività (data la poca coordinazione, la diversità e il numero relativamente piccolo dei motivi che spingono all'azione) e per

Digitized by Google

la debolezza relativa del cervello e dei muscoli, ond'è bene che gli esercizii della volontà siano fatti quando essa non è stanca e quando il bambino è fresco e vivace. Ciò sopra tutto riguarda gli esercizi della così detta *volontà repressiva*, in cui si concentra la forza d'inibizione. Il fatto d'inibizione incosciente per cui i gridi di dolore di un bambino vengono arrestati da un rumore improvviso, c'insegna come si debba da noi esercitare nel miglior modo questa specie di volontà repressiva. Così potremo arrestare i movimenti di collera in un bambino, producendo in lui un nuovo stato di coscienza, mercè una sgridata; e fra quei due stati si stabilisce un' associazione che rende più facile l' arresto nell' avvenire. Nello stesso modo si può esercitare la volontà repressiva, facendo sì che il bambino moderi l' istinto della fame e della sete col prestare attenzione ai preparativi che si stanno facendo pel desinare e così via dicendo. « È così — dice il Perez — che la volontà comincia a poco a poco e dolcemente, a trionfare degli istinti più potenti ed a sopportare le punizioni più penose ».

Oltrechè con i mezzi che si possono dire *derivativi* e in certo modo preliminari, applicabili specialmente ai bambini di minore età, la volontà viene e rafforzata favorendo certi dati sentimenti, quali l' amor proprio, l'amor dei parenti, l'orgoglio di far bene, ecc. e lo svolgimento di determinate facoltà quali l'attenzione e la riflessione.

Il vivere nella famiglia, il conversare coi parenti e coi compagni, la società intera, le leggi civili ecc., debbono concorrere coll'esempio, coll'approvazione e disapprovazione, coi comandi, coi divieti, coi premi, coi castighi a produrre

Digitized by Google

nel giovine la convinzione che la sua propria volontà è sotto l'azione di un'altra volontà d'ordine superiore. Importantissimo sotto questo rispetto è l'influsso della religione: perocchè il rappresentarsi certe azioni come approvate o disapprovate, prescritte o vietate, premiate o punite dal più alto e perfetto degli esseri, dal potere e dalla santità suprema, non può a meno d'imprimere nei sentimenti relativi una forza, una profondità, un carattere sacro ed inviolabile che senza questa credenza difficilmente avrebbero.

Se poi si considera come la prima relazione morale che si presenta tra i genitori e il fanciullo è quella dell'autorità da un lato, della dipendenza, soggezione dall'altro, s'intende facilmente che il primo passo nella via di questo svolgimento è dato dall'obbedienza da parte dei bambini. Per ottenere tale virtù varî sono stati i metodi posti in opera dai filosofi e pedagogisti. Così Locke aveva fiducia nell'amore e nella paura, Fénélon nell' autorità, Rousseau nell'efficacia degli ordini e delle proibizioni, fondati entrambi questi sulla necessità delle cose e sull'effetto morale prodotto dalla conseguenza naturale degli atti, Spencer parimenti nella teoria disciplinare delle conseguenze, Bain nella paura temperata dall' affetto, nell' autorità che s'impone persuadendo, e talora anche nella correzione e Perez ed altri nell' azione del piacere e del dolore adoperati insieme da chi presso il bambino gode di simpatica autorità. Noi crediamo che nessuno di questi mezzi sia sufficiente se adoperato in modo esclusivo; tutti devono esser messi in opera nei casi in cui la simpatia naturale si presenta debole; ma certamente la preferenza tocca a quello dell'au-

Digitized by Google

torità, purchè questa sappia mostrarsi fornita di pregio e di valore agli occhi del bambino. Il segreto sta tutto qui: nel sapersi imporre al bambino non con la semplice forza, ma con questa circondata da tutte le doti atte a suscitare l'ammirazione e l'interesse, ed anche la curiosità di lui.

Sicchè nei casi suaccennati l'educazione morale ha bisogno del soccorso delle rudimentali tendenze estetiche ed intellettuali del bambino. È naturale che un individuo sfornito anche di queste non entra più nel dominio normale, ma in quello prettamente patologico.

Chi pone una barriera insormontabile tra un individuo e l'altro dal punto di vista dello spirito e considera ogni forma di attività spirituale come esclusivamente legata al corpo dell'individuo ed anzi ad un punto dello stesso corpo si chiude la via per poter intendere la realtà dello spirito sopraindividuale che non riconosce la sua base negl'individui come tali, ma nelle associazioni di questi e insieme si chiude la via per intendere l'azione che può esercitare lo spirito collettivo nelle sue varie forme su quello individuale. Eppure è un fatto che dalla vita puramente organica si è svolta una vita sopra-organica, il cui primo grado è rappresentato dalla famiglia, composta di individui o membri che sono parti dello scopo a cui tende quella forma collettiva e insieme mezzi appropriati a raggiungere lo stesso. E questa associazione spirituale degli uomini non si presenta come un aggregato, nel quale l'individuo rimanga immutato nelle sue proprietà, ma come un sistema per cui egli acquista caratteri che diversamente non avrebbe mai ottenuto. Le potenze superiori dello spirito della vecchia psicologia descrittiva (ragione, volere, ecc.) sono da riguardare appunto

Digitized by Google

quali facoltà psichiche acquisite solo per mezzo della vita sociale, a differenza di quelle inerenti propriamente all'individuo che sono di ordine inferiore (intendimento, appetito, ecc.). L'uomo pensa il suo istesso pensiero e lo sottopone a norme universali, come valuta il suo volere rapportandolo alle leggi morali; e ciò perchè egli ha, per così dire, una doppia vita interiore, una individuale ed una comune cogli altri uomini, la quale ultima è sopra-ordinata all'altra.

Riassumendo, quando la simpatia (intesa in senso stretto) è debole, l'educazione morale può essere sempre compiuta a patto che il bambino venga abituato a sentire la sua propria volontà influenzata da una volontà d'ordine superiore. A ciò conseguire è necessario che sia bene fissato un peculiare rapporto implicante autorità da una parte e soggezione dall'altra: rapporto che alla sua volta non può divenire stabile e regolare se non sotto la condizione essenziale che l'autorità, l'energia si circondi di una certa aureola atta a rispondere alle rudimentali esigenze estetiche ed intellettuali del bambino.

È evidente però che l'educazione non potrebbe mai produrre simili effetti, se non esistesse in ogni uomo (a prescindere dall'attitnnine alla simpatia affettiva) il germe della moralità, vale a dire l'attitudine ad avere ed a sentire la propria volontà in dipendenza di un' altra volontà: e attitudine che, come si è visto, costituisce l'essenza propria dell'uomo qual'essere ragionevole e socievole.

L'educazione non può creare la moralità allo stesso modo che l'educazione artistica non potrebbe creare il senso del bello e l'educazione del palato il senso del gusto in chi da natura ne fosse sprovvisto. Quello che noi abbiamo

Digitized by Google

voluto dimostrare è che la simpatia pur essendo uno dei fondamenti della moralità, non ne costituisce l'essenza, giacchè questa è riposta nella natura propria della volontà umana che implica necessariamente il rapporto con altri voleri. L'attitudine alla moralità lungi dall'estendersi per il solo dominio della simpatia coincide con quello della natura umana.

Se l'uomo infatti fosse lasciato in balía di sè stesso senza che alcuna azione fosse esercitata sul suo sentimento e volere dall'ambiente sociale, il suo operare per nulla si differenzierebbe da quello di un animale che è sempre in balia del gioco delle proprie passioni ed inclinazioni. In tal caso si potrebbe parlare di imperativi di prudenza o di astuzia, ma non mai di un imperativo di dovere. La esperienza potrebbe ammaestrare la ragione, istruire l'individuo intorno ai mezzi più opportuni, perchè i proprii appetiti fossero soddisfatti, e un godimento attuale e istantaneo fosse sacrificato ad un godimento maggiore e più duraturo, ma giammai potrebbe sorgere la convinzione che resistere a certi appetiti, non eseguire alcuni atti è un dovere, e che l'operare umano segue altre leggi oltre quelle dell'astuzia, della prudenza e dell'interesse. Tanto il mondo esterno dalle cui leggi dipende il presentarsi di dati fenomeni, quanto il mondo interno, pensato ciascuno come isolato, non possono imporre alcun dovere ed alcuna norma, giacchè queste presuppongono sempre il rapporto di più voleri e di più intelligenze. E del resto l'uomo non si presenta mai psichicamente isolato, giacchè il volere individuale è sempre sotto il dominio del volere collettivo, di cui quello è un membro. È impossibile che

Digitized by Google

egli si sottragga all'influenza continua, incessante e profonda della famiglia, dello Stato, della nazione, ancorchè egli intenda separarsene e se ne consideri come totalmente distaccato. E in realtà l'uomo non riesce mai a sciogliere tutti i legami con una qualsiasi collettività, se non per stringerli con altra forma di associazione; così l'anacoreta vive sempre in rapporto con una società ideale che per lui ha maggior realtà e pregio di qualunque altra, vive cioè col suo Dio e coi suoi santi (Riehl). Non soltanto le azioni, ma anche i pensieri e le aspirazioni dell'uomo sono sotto il dominio di un volere universale e impersonale, le cui norme servono di pietra di paragone per valutare le particolari direzioni dei voleri individuali. « Tu devi » « Tu non devi » ecco i risultati di detta comparazione. Il volere universale può divenire parte della coscienza individuale appunto perchè questa si è svolta sotto la guida dell'attività collettiva e perchè il volere umano è formato per mezzo di quello dei suoi simili.

D'altronde è molto facile comprendere che in genere si può parlare di obbligatorietà solo là dove un volere si trova di fronte ad un altro volere: il « devi » si completa coll' « io voglio », coll' avvertenza però che quando è il volere personale quello che comanda — il volere, cioè, determinato dall'interesse individuale — non è lecito parlare di obbligo doveroso, ma bensì di costrizione estrinseca, forzata; quando per contrario è l'io collettivo che comanda in modo universale (e stantechè il volere individuale è parte di quello universale non si ha in nessun modo eteronomia, ma vera e propria autonomia del volere), allora si ha a che fare con un imperativo morale, con una legge intimamente obbliga-

Digitized by Google

toria in quanto l'universalità è effettivamente la *forma* della legge morale.

E qui occorre notare che il perfezionamento e lo sviluppo di qualsiasi attività psichica complessa, come di qualsiasi attività puramente organica, è in rapporto col grado di differenziazione delle funzioni, dalla cui cooperazione deriva appunto l'attività stessa nel suo insieme. Riguardo alla volontà ciò si rende evidente in quei casi in cui il fattore emozionale, e intellettuale di detta facoltà si trovano rispettivamente in due diversi soggetti, i quali sono psichicamente congiunti, onde avviene che la ragione dell'un soggetto guida l'attività dell'altro: il che in tanto è possibile in quanto la vita umana è essenzialmente sociale. Il meccanismo dell'educazione sta tutto qui, come la possibilità di modificare il carattere e di supplire a qualche deficienza sortita da natura ha in ciò il suo fondamento. Padre e figlio, educatore ed allievo si presentano come due soggetti intimamente collegati tra loro dal punto di vista psichico, onde il volere del soggetto subordinato può essere elevato ad un grado di maggiore svolgimento. Infatti ciò che per l'un soggetto (allievo, figlio) è un motivo immediato di volere, p. es. un affetto, una passione, per l'altro (padre, educatore) è una semplice rappresentazione, un'immagine che non può aver presa sulla sua volontà, per modo che questa in virtù della libertà intellettuale. può agire sulla motivazione del volere del primo soggetto: e dominando essa i detti motivi, domina perciò stesso il rispettivo volere. In tal guisa il padre o l'educatore possono contrapporre ai motivi del volere del bambino altri

Digitized by Google

motivi e sostituire ad un volere un altro volere (1). Senza alcun dubbio non è per mezzo delle esortazioni, delle prediche e dei suggerimenti della ragione che si può sperare di formare o di trasformare il carattere di un individuo, ma, mutando le condizioni dell' operare e disponendo razionalmente i motivi del volere, si può ottenere un risultato soddisfacente, giacchè in tal caso il soggetto, quasi diremmo, è costretto a trasformarsi per il fatto appunto che il volere ubbidisce ai motivi e ne dipende come da cause.

Solamente a tal uopo, è indispensabile l'intervento di un secondo soggetto, la cui attività non sia motivata in modo identico a quella del primo soggetto e la cui coscienza non sia sotto il dominio immediato degli stessi impulsi. Come si vede, è soltanto colla cooperazione dei suoi simili che l'uomo può divenire un essere moralmente migliore e moralmente libero, un essere, cioè, sciolto dai vincoli dei sensi e degl'impulsi e determinato da ragioni morali, da massime astratte ed universali. In tal guisa il volere dell'inesperto è portato su, guidato, coltivato, perfezionato da quello già formato. Per via dell'abitudine e dell'esercizio, nello spirito del bambino e del giovinetto si svolge un nuovo volere destinato ad esercitare un'azione sempre più preponderante sul volere, diremo così, naturale, un secondo io che comprende e domina il primitivo.

4° Ed ora si presenta la questione: La tendenza alla malevolenza ha un'origine puramente negativa, vale a dire proviene dalla semplice deficienza dell'attitudine alla simpatia, ovvero proviene da una determinazione positiva del-

(1) Cfr. Riehl, *Der philosophische Kriticismus*, vol. 2o, Leipzig 1887.

Digitized by Google

l'anima umana, dall'attitudine per così dire all'antipatia, per la quale alla percezione delle manifestazioni esterne di un dato sentimento si desterebbe un sentimento di natura opposta? Avviene, infatti, non di rado che la manifestazione (vera o creduta) d'un sentimento altrui provochi in noi non già una corrente parallela e diretta nel medesimo senso (quale è il sentimento simpatico), ma una corrente contraria o controcorrente che è quella che dicesi sentimento antipatico.

Anzi, nota il Bonatelli (1), l'effetto più generale è che nascano ambedue (la corrente e la controcorrente); ma il sentimento risultante piglia il colore e il nome da quella che predomina. La vista dei patimenti altrui produce anche un sentimento piacevole. Perchè? Prescindendo ora da altre complicazioni, per la coscienza che suscita dell'esser noi esenti da quel male. Il che non è ancora la compiacenza maligna del male altrui, ma solo un rialzamento, un più vivo senso del nostro benessere, per la ragione del contrasto. Così Lucrezio:

Suave mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra alterius magnum spectare laborem.
Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.

È l'elemento piacevole che accompagna la compassione. D'altra parte l'aspetto della felicità altrui provoca un ma-

(1) Bonatelli, *Elementi di Psicologia e di Logica*. Padova 1893, pag. 166.

Digitized by Google

linconico ritorno sopra di noi, quindi il dispiacere che tocca il suo colmo nell'invidia e nel livore.

Noi crediamo che la tendenza alla malevolenza abbia il suo principale fondamento nella diminuzione dell'attitudine a simpatizzare e che il sentimento di antipatia rappresenti piuttosto qualche cosa di sussecutivo e di secondario che appare più accentuato solo quando manca ogni contrappeso alla sua azione. D'altronde l'attitudine all'antipatia è in rapporto collo svolgimento dell'egoismo: noi abbiamo detto, infatti, che la vista dei patimenti altrui produce un sentimento piacevole in quanto dà un rialzamento del nostro benessere per la ragione del contrasto: ora tale rialzamento non sta ad indicare che la deficienza della simpatia ha determinato lo spirito a fermarsi massimamente sul contrasto esistente tra il male altrui e il proprio benessere piuttosto che sul male altrui solamente?

Con ciò non si vuole affermare che la tendenza alla malevolenza, la quale può giungere poi fino alla compiacenza maligna del male altrui (*Schadenfreude* dei tedeschi), si riduca alla semplice diminuzione della simpatia, giacchè quella implica un'affermazione esclusiva e pressochè assoluta del proprio io, possibile soltanto coll'assenza dello spirito sociale, coll'isolamento dell'individuo, coll'interruzione del giusto rapporto esistente tra l'individuo e la collettività: ma s'intende mettere in sodo questo, che una delle condizioni favorevoli allo svolgimento della malevolenza, uno dei suoi fattori è la deficienza della simpatia.

Digitized by Google

***

Noi finora abbiamo avuto di mira di porre sott'occhio e di discutere ampiamente le condizioni genetiche delle tendenze immorali. Da ciò che precede risulta in modo chiaro che risiedendo l'essenza dell'immoralità nell'alterazione o nell'indebolimento (giacchè, come si è visto, l'interruzione completa nello stato normale è impossibile) dei rapporti che intercedono tra il volere individuale e quello della collettività in cui l'individuo vive, agisce e si muove, risiedendo insomma nel notevole indebolimento dello spirito sociale, le cause di essa devono esser fornite appunto da quelle contingenze che per una via o per l'altra possono rallentare i legami che naturalmente esistono tra i varii membri della società. Queste condizioni si possono ridurre a tre, la tendenza all'ozio, la tendenza alla menzogna e la deficienza della simpatia. Notiamo subito che non basta l'azione di un solo di tali fattori per avere l'immoralità, essendo necessaria la cooperazione di tutt'e tre. La presenza di uno di tali fattori sarà sempre come una condizione predisponente ad un grado maggiore o minore d'immoralità.

La tendenza all'ozio, alla menzogna e alla malevolenza per vie diverse menano al risultato di porre in qualche modo l'individuo al di fuori della comunione spirituale coi suoi simili, in quanto per mezzo dell'ozio l'individuo non prende più parte all'attività sociale, per mezzo della menzogna vengono interrotti i più saldi e validi legami quali emergono dalla reciproca e sincera comunicazione delle idee e per mezzo della deficiente simpatia viene ostacolata la

Digitized by Google

vicendevole ripercussione e appropriazione dei sentimenti provati dai singoli individui. L'ozio, la menzogna e l'egoismo rendono impossibile la formazione e lo svolgimento dell'attività, del pensiero e del sentimento collettivo, rendono in altri termini impossibile lo spirito sociale, il quale è appunto costituito dalle dette tre forme di energia psichica. Bisogna ben tenere a mente che il lavoro di ciascun individuo quale membro della società, mentre è mezzo per ottenere un prodotto collettivo di maggiore importanza, d'altro canto è parte di quest'ultimo, non altrimenti che ogni pezzo, ogni frammento di un'opera d'arte, una scena di un dramma p. es. è ad un tempo mezzo e parte dello svolgimento complessivo dell'azione rappresentata: per il che quando viene a mancare la cooperazione e la convergenza dei singoli elementi al raggiungimento di uno scopo finale unico, i detti elementi sono come disgregati ed isolati fra loro e ciascuno di essi agisce per proprio conto. E poichè il valore di ogni parte dipende dalla relazione coll'insieme quando questa non esiste più, il valore anche viene a scemare o a sparire del tutto. Tuttociò che non è coordinato diviene disordinato e privo di qualsiasi pregio.

La veracità costituisce la base e la condizione di qualsiasi sistema sociale razionalmente costituito: anzi aggiungeremo che la veracità è il vero cemento che tiene uniti i vari membri della collettività e che essa sta al mondo prettamente umano come il collegamento funzionale (nutritivo o riproduttivo) e quello puramente morfologico sta alle diverse forme di associazione organica (società e colonie animali). Il bugiardo è isolato (1), vuoi

(1) Paulsen *System, der Ethik*, B II, pag. 183.

Digitized by Google

per la diffidenza e per il sospetto che suscita negli altri verso di sè, in quanto il consueto mentire non può mai rimanere nascosto non foss'altro perchè le varie menzogne hanno questo di proprio che si contradicono fra loro, vuoi per la diffidenza e sospetto che l'animo dello stesso bugiardo nutre verso gli altri: chi mentisce per necessità psicologica s'aspetta lo stesso dagli altri.

Ora che il sospetto vicendevole costituisca una delle condizioni più sfavorevoli all'esistenza sociale non vi è chi nol vegga: esso agisce da isolatore o coibente della vita individuale e serve ad escludere una data persona dalla comunanza colle altre. Tutti gli onesti si tengono lontani da chi mentisce, perchè non possono respirare in un'atmosfera di diffidenza; la vita umana viene così turbata dalla radice (1).

Non abbiamo bisogno d'intrattenerci sugli effetti della deficienza della simpatia, giacchè ampiamente ne è stato di sopra trattato.

***

È evidente che debolezza di spirito sociale, indisciplina o insubordinazione e diminuzione dei poteri inibitori sono tre espressioni che si equivalgono, in quanto servono a de-

(1) Mich dünkt, disse Lutero (Interpretazione de Salmi) dass keinschädlicher Laster auf Erden sei, denn Lügen und Untreue beweisen, welches alle Gemeinschaften der Menschen zertrennt. Denn Lügen und Untreue zertrennt erstlich die Herzen; wenn die Herzen zertrennt sind, sogehen die Hände auch von einander; wenn di Hände von einander sind kann man da thun oder schaffen? Wir Deutsche haben noch ein Fünklein (Gott wolle es erhalten und aufblasen) von der alten Tugend nämlich dass wir uns demnoch ein wenig schämen und nicht Gerne Lügner heissen. . . ecc.

Digitized by Google

notare un medesimo fatto – l'alterazione del rapporto esistente tra l'uomo e la società, la negazione di ogni valore al pensiero ed alla volontà collettiva, il che trae seco la mancanza di rispetto per ciò che non è prodotto puramente individuale. Aggiungiamo che il potere di regolare e comandare sè stesso, detto anche potere inibitore (intorno a cui si discute tanto, specie dai fisiologi, per aver confuso l'arresto fisiologico ed esteriore colla forza interna del volere), in tanto è possibile, in quanto è stato svolto, come già si vide di sopra, dall'inibizione proveniente da un altro soggetto (padre-educatore): è per via delle esigenze che l'educatore impone all'attività del bambino che nello spirito di questo si sveglia il sentimento della propria energia individuale (dal potere vien fuori il volere), energia che cresce e diviene manifesta sempre dippiù a misura che col progresso della psiche collettiva e collo svolgimento della vita sociale, il volere sociale acquista un dominio maggiore nell'animo dell'individuo, divenendo l'ideale, il tipo a cui è riferita ogni singola volizione anche quando non vi è alcuna forma di estrinsecazione.

Per mezzo dell'educazione del volere personale, per mezzo del volere sociale l'uomo giunge a dominare la propria volontà, giunge cioè alla libertà pratica che consiste nella facoltà di resistere agli impulsi appetitivi, per agire in conformità di massime generali. « Das moralische Sollen — dice Kant nella *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* — ist eigentlich ein Wollen - cigenes nothwendiges Wollen », aggiungendo: « als Gliedes einer intelligiblen Welt » come membro cioè di una delle forme di vita sopraindividuale, della famiglia, dello Stato, dell'umanità.

Digitized by Google

Non vo' finire senza accennare alla confusione che è stata fatta dai fisiologi tra l'inibizione nervosa consistente nell'arresto che può subire la funzione di un centro nervoso in seguito all'aumento eccessivo dello stimolo, ovvero in seguito alla eccitazione di un altro centro nervoso, specie se sopraordinato al primo, e l'inibizione interiore esercitata dalla volontà sui nostri appetiti. Ora le due inibizioni — che si possono chiamare con uno stesso nome e considerar come congeneri solo metaforicamente — sono assolutamente differenti ed hanno una cosa sola di comune, l'effetto, il risultato ultimo esterno che è la cessazione di un moto, di un conato, di un appetito, mentre il meccanismo di produzione è totalmente diverso, giacchè l'inibizione esterna è riducibile a contrapposizione di moti fisici o chimici (1), mentre che quella interna si può ridurre a contrasto tra forme di volere in seguito a diversa valutazione ed apprezzamento dei motivi e delle ragioni dell'operare. L'inibizione interna ha la sua sorgente nella capacità di mettere in rapporto una data tendenza non solo colla coscienza individuale e personale, ma colla coscienza universale, vale a dire col pensiero e col volere sociale. Dal che consegue che parlare di centri inibitori (e già l'inibizione esterna è stata riconosciuta proprietà generale

(1) V. Wundt, *Physiologische Psychologie* — Tom. I 1883.
L'inibizione pare che sia in rapporto con un aumento dei processi sintetici di ricostruzione organica e con una conseguente diminuzione degli atti chimici di analisi o di distruzione molecolare. — Vedi l'art. *Fisiologia* nel *Dizionario di Pedagogia* pubblicato da Martinazzoli e Credaro. Ed. Vallardi.

Digitized by Google

di ogni tessuto nervoso), d'incentramento puntuale dell'energia personale, di *centro transcorticale* di Wernicke o di *organo corticale* di Meynert equivale a prendere le ombre per cosa salda. Tuttociò può solo contribuire a far cadere in discredito la scienza.

Digitized by Google

IL SENSO MUSCOLARE[1]

Da quando si cominciò a riflettere sui vari poteri dell'anima umana, si notò che almeno due grandi categorie di attitudini — passive o recettive le une, attive o appetitive le altre — bisognava assolutamente distinguere. Nè poteva esser diversamente dato il fatto che ogni processo psichico realmente presenta due aspetti, quello recettivo da cui germogliano tutte le funzioni conoscitive e quello attivo da cui germogliano le varie forme dell'attività pratica. Lo spirito umano d'altra parte, spinto dalla tendenza a tutto unificare ed armonizzare, a misura che progredì nella riflessione e nella speculazione, cercò di isolare i caratteri e le proprietà comuni ad un complesso di fenomeni nella credenza che in questi prodotti della sua facoltà astrattiva potesse trovare i principii veri delle cose: nè si curò di vedere se i detti elementi comuni esprimessero altro che caratteri puramente formali. Onde avvenne che fin nella filosofia greca noi troviamo i tentativi più audaci per porre il principio di tutti i principii in qualcosa di puramente formale: così per Aristotele il fondo dell'universo è il movimento, mentre per Platone, segnatamente nel *Fedone*, è il mondo delle idee concepite come forze, e in tutto il corso della storia della filosofia noi troviamo sempre ripe-

(1) Questo *Saggio* che ora rivede qui la luce con molte modificazioni ed aggiunte, fu pubblicato la prima volta col titolo " *Il fattore della motilità nelle dottrine gnoseologiche moderne* „ nei *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei* (anno 1893).

Digitized by Google

tute queste due intuizioni in modo più o meno chiaro ed evidente.

L'attività, ecco la formola atta ad esprimere la sostanza dell'universo. Ognuno vede che l'attività, la forza, il movimento essendo concetti puramente formali potettero essere applicati agli usi più disparati in rapporto al vario contenuto ad essi attribuibile. Da tal punto di vista gli assiomi logici furono considerati *impulsi* atti a muovere la mente in date direzioni, impulsi che se ostacolati producono un senso di disagio, il quale alla sua volta cessa coll'appagamento di quelli. Il pensiero adunque fu ridotto al tentativo di soddisfare ad un impulso speciale incitante ad una forma di movimento spirituale diretta a produrre appunto l'appagamento e quindi la quiete. É evidente che in tal caso le parole tendenza, movimento, impulso, ecc., hanno un significato differente da quello in cui sono ordinariamente adoperate per indicare mutamenti nelle relazioni spaziali, ovvero mutamenti nei rapporti della vita pratica. Ciò che va notato è che noi abbiamo degli impulsi, delle tendenze di natura differentissima, i quali vengono poi aggruppati in una sola categoria soltanto per mezzo di un carattere espresso dal nome, il che, è evidente, non basta per dichiarare identico e neanco affine il contenuto delle cose che si vogliono significare. Certamente voi potete esprimere il processo intellettuale per mezzo di una tendenza al movimento, ma in tal caso dovete ricordare che si tratta di un movimento di ordine speciale; infatti l'imperativo logico può assumere la forma di « opera così » ma l' « opera così » equivale in tal caso a « pensa così » e il « pensa così » significa « è così »; l'imperativo pratico « opera così » invece non

Digitized by Google

mira all'affermazione della realtà, ma solamente al raggiungimento dello scopo speciale prefissosi a cui è inerente l'appagamento. Se io non sono soddisfatto dal punto di vista teoretico, se io cioè non ho operato in conformità delle leggi logiche la cosa non sta in realtà come mi appare, ma se io non sono soddisfatto dal punto di vista pratico la stessa conchiusione è evidente che non è ammissibile; in altri termini l'insoddisfacimento pratico non implica alcun giudizio sulla realtà, ma soltanto sul valore di essa.

Quando adunque in filosofia si parla di attività, di forza, di energia, di movimento come di concetti atti a darci la chiave per risolvere i più ardui problemi, in sostanza non si dice nulla di concreto e di determinato; vi è sempre luogo a domandare in ogni singolo caso in cui una di tale parola è adoperata, di che sorta di attività, di che sorta di forza s'intenda parlare. E forse il fascino che spesso tali espressioni esercitano sui metafisici dipende appunto dal vago e dal nebuloso che esse contengono, onde ognuno vi può sottintendere ciò che vuole.

In ogni modo l'analisi di dette nozioni, per quanto vaghe ed indeterminate, meritava di esser fatta; e in questi ultimi tempi la psicologia esatta, e la teoria della conoscenza hanno cercato di rispondere a tale esigenza, col ricercare la loro origine e gli elementi concorrenti alla loro formazione. Il concetto che più degli altri ha attirato l'attenzione dei filosofi è stato quello di forza o di attività, la cui base psicologica è stata riposta nel cosidetto senso muscolare. Pertanto questo ha formato oggetto di studi accuratissimi da parte dei psicologi e dei fisiologi in

Digitized by Google

modo che senza tema di esagerare si può affermare che tale ordine d'indagini forma una parte interessantissima della psico-fisiologia moderna. Noi ci proponiamo appunto di ricercare che valore abbia effettivamente il senso muscolare per sè considerato e in rapporto ai vari uffici che gli si vogliono attribuire per lo svolgimento della vita psichica in genere. Cominciamo dall'indagare la natura delle sensazioni muscolari.

Le sensazioni muscolari.

Esistono le sensazioni muscolari? Parrà strano, ma pur troppo è così; dopo tanto discutere sull'ufficio delle sensazioni muscolari nello sviluppo della psiche umana, ancora c' è bisogno di porre il problema circa l'esistènza di esse. É già da molto tempo che la questione delle sensazioni muscolari è dibattuta, sia in fisiologia che in psicologia ; e anche coloro che concordano nell'ammettere tali sensazioni si scindono per quel che concerne la natura e la sede di esse: si ha così la teoria dell'*innervazione centrale* (Bain, Wundt, Ludwig ecc.) e quella dell' *innervazione periferica* ovvero la *teoria efferente o centrifuga* e quella *afferente o centripeta* : secondo la prima, all'esecuzione del movimento precederebbe la coscienza dell'impulso dato e dello sforzo fatto per compiere il movimento stesso : e sostrato di tale coscienza sarebbero i centri e i nervi motori, la cui funzione precedente all' esecuzione del movimento non potrebbe non rivelarsi alla coscienza. In favore di tale opinione parlerebbe massimamente la coscienza che si ha dello sforzo per muovere

Digitized by Google

un arto paralitico. Stando alla seconda opinione, il senso della forza sarebbe dato dai nervi sensitivi che dai muscoli e dalle placche esistenti tra i nervi e i muscoli trasmettono ai centri notizia delle varie condizioni in cui i muscoli si possono trovare prima e dopo la contrazione e dopo una fatica maggione o minore. In favore di tale opinione starebbero poi le osservazioni (Gley e Marillier) cliniche e sperimentali, le quali provano che con un arto paralitico non è possibile valutare nè il peso nè la direzione dei movimenti, nè la posizione degli arti, semprechè, bene inteso, gli occhi siano bendati.

Qui dobbiamo notare che l'opinione del Wundt si è andata modificando ed ormai egli non ammette più la coscienza pura e semplice della innervazione centrale, ma per conciliare in certa maniera le due vedute, egli è d'avviso che il senso dello sforzo da principio fu di origine prevalentemente periferica, e come tale trasmesso e registrato nei centri cerebrali; ma poichè si trova connesso coll'immagine del movimento compiuto, è naturale che riproducendosi quest'ultima, si debba presentare anche l'imagine mnemonica delle sensazioni muscolari che l'hanno per l'innanzi accompagnata. In tal guisa sarebbe spiegabile come il senso dello sforzo e la misura della forza necessaria precedano l'esecuzione di un dato movimento. Del resto la questione non è definita in modo decisivo, ed anche oggi si pubblicano dei lavori in appoggio dell' una e dell' altra tesi. Parrebbe, ad esempio, dalle ricerche di Mosso e di Waller, che il senso della fatica non sia solamente di origine periferica, tanto più che volendo ridurre quella ad una forma di avvelenamento, è naturale che quel medesimo veleno, il quale agisce sulle terminazioni perife-

Digitized by Google

riche nervose, possa agire anche sui centri da cui deve partire l'impulso. Il Waller applica i risultati ottenuti dagli esperimenti fatti sul senso della fatica allo studio del senso dello sforzo, comunque questo sia una sensazione che accompagna l'azione muscolare, mentre la fatica una sensazione che segue l'azione muscolare: esse hanno però una causa ed una sede comune. La fatica, stando ai risultati offerti dal Mosso, si manifesta con segni tanto centrali che periferici: se l'attività volontaria di un muscolo è protratta fino al suo limite estremo, l'eccitazione diretta del muscolo può farlo agire ancora, il che prova che l'esaurimento centrale interviene prima dell'incapacità ad agire da parte del muscolo: donde si è dedotto che se la fatica è dovuta ad ogni esaurimento tanto centrale che periferico, il senso dello sforzo del pari accompagnerà tanto l'attività centrale quanto quella periferica. Vi sarà un senso centrale d'innervazione motrice che aiuta e regola i movimenti muscolari. Al Waller però si è obbiettato che egli ammette come provati tre fatti, i quali effettivamente non lo sono: 1° i segni obbiettivi dell'esaurimento in un data parte non depongono sempre per il consumo di energia nella medesima parte: gli esperimenti del Mosso, infatti, provano che il lavoro intellettuale o l'attività di alcuni muscoli fa scemare la forza dei muscoli in riposo; 2° il senso subbiettivo della fatica non indica un previo sforzo nella stessa parte, come vien provato dal fatto che il senso di fatica e di peso nelle palpebre non è niente affatto proporzionato al lavoro che quest'organo ha compiuto, specie molte volte il mattino, dopo il completo riposo di quei muscoli; 3° i segni obbiettivi dell'esaurimento non corrispon-

Digitized by Google

dono per il sito della loro origine al senso subbiettivo della fatica, e lo stesso va detto dei segni obbiettivi dello sforzo rispetto al senso subbiettivo dello sforzo stesso. Il senso di fatica non accompagna necessariamente l'esaurimento obbiettivo, nè esso è localizzato dove questo ha luogo : lo stesso va detto del senso dello sforzo, il quale, sia mentale o fisico, non è localizzato negli organi centrali, ma in vari muscoli della testa e del corpo.

Gli oppositori recisi alla teoria dell' innervazione centrale vogliono che le sensazioni muscolari non siano per niente differenti dalle altre sensazioni speciali ; il senso muscolare per loro è un sesto *senso specifico* proveniente dai muscoli che dà il sentimento dell' attività, come l'organo della vista dà il senso della luce e del colore. Non è ammissibile quindi che i centri e nervi motori entrino in simile meccanismo, come quelli che hanno una funzione diversa, ben definita da compiere. Il senso della forza e dello sforzo come precedente al movimento da eseguire, considerato come centrale, è un'illusione : è dai muscoli che quando già sta per incominciare il movimento, partono quelle eccitazioni, le quali danno il senso dello sforzo (1).

Se non che molte obbiezioni sono state rivolte a coloro che hanno ammesso sen'altro le sensazioni muscolari periferiche. L' argomento che doveva presentarsi per il primo alla mente degli oppositori doveva essere quello dell'assenza di ogni rivelazione della loro esistenza all'introspezione. Al che i sostenitori dell'esistenza delle dette sensazioni hanno risposto che essi ammettono solo la cooperazione, il concorso

(1) V. a tal proposito Bastian, " *L'Attention et la volonté* „ *Revue philosophique*, anno 1892.

Digitized by Google

di elementi muscolari nello svolgimento dei fatti mentali, in quanto i muscoli in contrazione (contrazione che accompagna i diversi stati psichici) agiscono come stimoli delle terminazioni nervose periferiche: la loro esistenza viene perciò mascherata dai molteplici fatti concomitanti. Allo stesso modo che, secondo James, la sensazione di rosso non si combina con quella di violetto per produrre il purpureo, ma i due stimoli agiscono nello stesso tempo in modo da dar luogo ad un processo cerebrale di una terza specie, il cui fatto concomitante è la sensazione purpurea, così noi possiamo benissimo avere una gran quantità di stati mentali, nei cui processi organici concomitanti entrino degli elementi muscolari, mentre non possiamo dire di avere stati mentali che contengano sensazioni muscolari come parte della loro composizione. I processi nervosi derivati dagli stimoli della contrazione muscolare si uniscono coi processi nervosi provenienti da altra sorgente per produrre degli stati coscienti che sono irreducibili, come avviene della sensazione purpurea quando è considerata per sè. « Gli atomi delle sensazioni, sempre secondo James, non possono combinarsi per produrre delle sensazioni più complesse, non altrimenti che gli atomi della materia non compogono i corpi fisici: è vero che quando essi sono aggruppati in una certa maniera, *noi* li chiamiamo questa o quella cosa, ma la cosa nominata non ha esistenza fuori della nostra mente ». Qui si potrebbe obbiettare che noi possiamo ottenere sensazioni separate del rosso e del violetto, e possiamo scovrire anche la somiglianza del purpureo con entrambi i suoi costituenti: ora come avviene che noi non percepiamo gli elementi muscolari come sensazioni separate?

Digitized by Google

Ma a ciò si risponde che uno stato mentale si può solamente analizzare e scomporre in quegli elementi che sotto condizioni diverse possono essere sperimentati come fenomeni separati; vi sono molte ragioni, perchè le sensazioni muscolari non possano essere sperimentate o solo con grande difficoltà. L'esplorazione colla vista e col tatto, che in altri casi aiuta e rende necessario il processo di localizzazione, qui appare impossibile. Noi impariamo, dice l'Hellemholtz, a dirigere l'attenzione sopra quelle sensazioni separate, le quali servono come mezzi per stringere i rapporti col mondo esterno. Ora ognuno vede che non presenta alcun interesse pratico la distinzione delle sensazioni muscolari come tali, mentre è di grande importanza che le eccitazioni sensoriali provenienti dagli organi interni si combinino con quelle dei sensi specifici per formare quei processi nervosi complessi i cui concomitanti coscienti sono i sensi dello sforzo, della grandezza spaziale, ecc. D'altra parte in casi speciali le sensazioni muscolari si rivelano all'introspezione: i crampi, la tensione muscolare giunta all'estremo, la fatica ecc. sono sensazioni localizzate nei muscoli. Infine Goldscheider ha mostrato che se lasciando passare per un muscolo anestesico una corrente elettrica, lo facciamo contrarre, abbiamo una certa sensazione somigliante a quella ottenuta colla pressione del muscolo, e localizzata non in tutto l'arto che si muove, ma solo nelle parti più profonde.

Un secondo argomento degli oppositori è questo, che pur ammesso che nervi sensitivi esistano nei muscoli, questi serviranno solamente a darci notizia del grado di stanchezza dei muscoli stessi. Ma qui è facile rispondere che

Digitized by Google

il senso di tensione è molto differente da quello di fatica e che taluni esperimenti fisiologici mostrano che l'attività muscolare diviene presso che impossibile senza la regolarizzazione apportata dalle sensazioni muscolari.

Un'obbiezione fatta per prima da A. W. Volkmann dice che il senso muscolare può al più darci notizia dell'esistenza del movimento, ma difficilmente un'informazione diretta sulla estensione e direzione di questo. Noi non possiamo sapere se la contrazione del *supinator longus* ha un'estensione maggiore di quella del *supinator brevis* ecc. Qui occorre ricordare che gli elementi muscolari essendo fusi con altre eccitazioni, non possono essere riconosciuti come tali e non possono essere localizzati nei muscoli, da cui traggono origine, ed è perfettamente vero che in molti casi è impossibile aver nozione dell'estensione e direzione del movimento muscolare; associati però con altri elementi sensoriali rappresentativi, possono essere di aiuto nella determinazione delle differenze esistenti tra i movimenti di varie parti del corpo.

Müller e Schumann richiamarono l'attenzione sul fatto che ad un certo grado d'intensità dell'eccitazione nervosa muscolare non sempre corrisponde una stessa posizione delle membra. « Una stessa pressione sui nervi sensitivi dei muscoli può esistere nel caso di un grado notevole di contrazione, e di un grado leggero di tensione, come nel caso di un grado leggero di contrazione congiunto con un grado notevole di tensione ». A ciò si risponde che noi abbiamo imparato colla propria esperienza a distinguere esattamente tra una pura tensione muscolare non accompagnata da movimento ed un'eccitazione

Digitized by Google

capace di produrre il medesimo: e ciò perchè in ogni movimento le sensazioni sia muscolari, che tattili, visuali ecc. differiscono a seconda della resistenza incontrata da parte degli oggetti esterni o dei muscoli antagonisti; e tutte le combinazioni possibili di estensione, resistenza e rapidità sono associate con complessi di sensazioni differenti. Nel caso della semplice tensione la resistenza incontrata è minima, mentre è massima nel caso del movimento attuale: nei due casi le sensazioni concomitanti a quelle muscolari devono per necessità essere differenti; e pur non considerando le sorgenti dei vari elementi sensoriali, l'impressione totale prodotta dalle loro differenti combinazioni è avvertita e differenziata Se noi avessimo solamente le sensazioni provenienti dai muscoli in contrazione l'obbiezione anzidetta reggerebbe, ma il nostro giudizio è sempre aiutato da elementi provenienti dai muscoli antagonisti e dalle parti connesse: pelle, tendini, ecc.

Si è obbiettato che noi comparando i pesi paragoniamo in generale solamente la rapidità dei movimenti che ne risultano, e pensiamo che il peso leggero sia quello che più agevolmente sia stato alzato, come vien provato dal fatto che se un individuo è stato abituato per qualche tempo a sollevare alternativamente dei pesi di 600 e di 1200 grammi, solleverà con grande rapidità il peso di 800 grammi sostituito a sua insaputa a quello di 1200 grammi, giudicandolo anzi più leggero di quello di 600 grammi. Tale fatto contraddice, a sentire taluni, non solo alla teoria dell'innervazione centrale, ma anche a quella secondo cui le sensazioni muscolari c'informerebbero della resistenza, giacchè se così fosse, i pesi sollevati con impulso più e-

Digitized by Google

nergico dovrebbero essere maggiori. Se non che, come si è detto, é l'insieme delle sensazioni concomitanti che rende possibile la distinzione tra movimento e resistenza: è la fissità di quelle associazioni che produce talune illusioni, quando le condizioni di esperimento non sono le abituali. Nel riferito esperimento il maggior adattamento all'impulso può essere rivelato allo *spettatore* solamente per via della maggior rapidità che ne risulta, ma per la persona sottoposta all'esperimento la cosa essenziale non è la maggiore rapidità, nè l'impulso preparato, ma l'accomodamento maggiore dei muscoli nel momento di sollevare il peso minore.

Si è notato ancora che la sensibilità muscolare non differisce nel caso che i movimenti siano prodotti attivamente da quando sono passivi. Bernhardt dapprima e poi Ferrier e Goldscheider stabilirono degli esperimenti facendo sollevare dei pesi per .mezzo della stimolazione elettrica dei nervi, e trovarono che la valutazione dei pesi è esatta ed accurata ogni volta che il movimento è prodotto da stimolazione elettrica o riflessa. Inoltre fu sperimentalmente provato che nel caso di movimenti passivi il *minimum* dell'escursione percettibile difficilmente differisce da quello dei movimenti attivi. Ma ciò non prova nulla contro la importanza delle impressioni muscolari nella percezione dei movimenti: pure ammesso che i movimenti attivi differiscano dai passivi non solo perchè l'immagine di essi precede e produce direttamente i movimenti, ma anche per molti fatti concomitanti periferici, in quanto nei movimenti attivi agiscono gruppi più estesi di muscoli, e vi è un maggior grado di tensione nei muscoli antagonistici

Digitized by Google

e nei tendini, rimane sempre vero che nei movimenti passivi gli elementi essenziali per giudicare del grado e della direzione di quelli non mancano, ond'è che la differenza nei due casi non può essere grande.

Si è cercato di spogliare quasi completamente di sensibilità i muscoli, attribuendola alle parti annesse, pelle, tendini, ecc., e Goldscheider si è creduto autorizzato ad emettere formalmente una tale ipotesi, dopo aver constatato che nei casi di diminuita sensibilità delle parti annesse la valutazione tanto dei movimenti attivi quanto di quelli passivi apparisce minore. Certamente la sensibilità delle parti annesse è un fattore importante dell'accurata percezione del movimento, ma non è il solo; e l'introspezione in dati casi ci rivela così l'esistenza di sensazioni localizzate puramente nelle parti annesse come delle sensazioni puramente muscolari. L'intervento delle impressioni provenienti dalle parti annesse può, secondo Delabarre, esser necessario per distinguere una pura tensione muscolare da un movimento attuale; ma taluni fatti provano che le medesime impressioni hanno poco o nulla a che fare con la valutazione dell'estensione del movimento: di due movimenti p. es. di eguale estensione è stimato più breve quello nel cui inizio i muscoli sono più attivamente contratti: ora le impressioni provenienti dalle parti annesse non possono spiegare questa illusione, giacchè esse non differiscono nei due casi, che il braccio sia più o meno contratto al principio del movimento.

Müller e Schumann, essendo discesi ai particolari, hanno negato che le sensazioni muscolari provenienti dall'occhio possano spiegare le localizzazioni delicate ed accurate che

Digitized by Google

noi facciamo nel campo della vista. Noi certo non abbiamo coscienza dei movimenti oculari come tali, ma ciò era da aspettarsi riflettendo, che una tale notizia essendo di poco interesse per l'individuo non vale a svegliarne ed a fissarne l'attenzione. Le impressioni muscolari formano un insieme colle sensazioni della luce; il che rende debole nella coscienza non solo la nozione dell'eccitamento di una data parte della retina, e la nozione della posizione o dei movimento del globo oculare, ma la nozione di una posizione particolare del punto di fissazione nello spazio a tre dimensioni.

Altri autori finalmente per provare come le sensazioni muscolari non hanno niente a che fare colla nostra facoltà localizzatrice, riferirono il caso di un uomo, il quale era stato completamente cieco per sette anni: se a costui si volgeva la parola dalla parte destra, i suoi occhi si muovevano verso questa parte senza divergenza, ma se gli si parlava da sinistra, si notavano bensì degli accenni a movimenti associati in entrambi gli occhi, ma questi finivano poi col restar fissi nel mezzo delle orbite; tuttavia il soggetto aveva l'idea che i suoi movimenti fossero della massima estensione verso sinistra. Ma i fautori delle sensazioni muscolari hanno interpretato tale fatto, dicendo che il citato individuo attribuiva il senso di tensione proveniente da altri muscoli a quelli oculari; cosa che può avvenire con molta facilità.

Dopo aver mostrato per mezzo dell'esposizione e discussione delle principali obbiezioni fatte all'esistenza delle sensazioni muscolari, la possibilità teorica di ammetterle, è giusto ricercare se l'Istologia e la Fisiologia sul

Digitized by Google

terreno dei fatti e degli esperimenti siano nel caso di dare una risposta decisiva. Nel tessuto connettivo superficiale che involge i muscoli furono scoverte delle fibre nervose sensitive, le quali terminano nei corpuscoli di Pacini; ma nella sostanza muscolare contrattile non sono state osservate finora fibre sensitive; ed ora nessuno crede più alla scoverta del Sachs. Golgi scovrì un organo muscolo-tendineo situato nella zona di passaggio dal muscolo al tendine, connesso colle fibrille dell'uno e col tessuto dell'altro e fornito di nervi sensitivi. Il Cattaneo crede che questo sia l'organo della sensibilità muscolare.

Anche le ricerche fisiologiche starebbero a provare l'esistenza di nervi sensitivi nei muscoli. Sachs afferma che molti dei nervi intramuscolari possono essere stimolati senza produrre contrazione, e che dopo la sezione dei tronchi motori solamente una parte dei nervi muscolari degenera. Francesco Franck avendo ripetuto i medesimi esperimenti, arrivò alla conchiusione che i muscoli contengono fibre centripete. Altri esperimenti mostrano che si può aver paralisi tanto tagliando i nervi sensitivi che finiscono nella regione muscolare, quanto tagliando i nervi motori stessi; il che prova che la sensibilità è indispensabile per regolare i movimenti. Bell (1832), Magendie (1841), ed ultimamente Exner arrivarono al medesimo risultato. Allo Chauveau però va attribuito il merito di aver provato in modo luminoso che le impressioni sensitive necessarie alla motilità provengono dal muscolo stesso; egli infatti trovò nel cavallo due muscoli forniti di due branche nervose distinte, l'una sensitiva e l'altra motrice: A) un muscolo volontario striato, lo sterno mastoideo; e B) un mu-

Digitized by Google

scolo involontario striato, quello dell'esofago: ora la sezione della branca motrice produce paralisi in entrambe; la sezione della branca sensoriale di A) non sospende la reazione agli stimoli volontari, essendo associata nella sua funzione motrice con altri muscoli forniti dei loro nervi sensoriali; la sezione delle fibre sensitive di B) produce disturbo delle funzioni motrici. La stimolazione elettrica delle fibre sensitive di A) e di B) produce tetanizzazione o contrazione. Da tutto ciò il Chauveau dedusse che i muscoli sono forniti di nervi motori e sensitivi, e che i filamenti terminali dei nervi sensitivi probabilmente non hanno relazione diretta cogli elementi muscolari, ma contribuiscono a formare le anastomosi preterminali o reti dei nervi motori, dove essi sono direttamente eccitati dalla corrente motrice: si verrebbe così a formare un completo circuito sensitivo motore necessario all'azione dei muscoli.

Volendo riassumere, diremo che le questioni relative alle sensazioni muscolari si riducono principalmente a due, se esistano delle sensazioni muscolari e se esse vadano localizzate nella periferia o nei centri motori. Ora che esistano delle sensazioni muscolari capaci di farci valutare il peso, la pressione, la tensione, l'estensione e la direzione dei movimenti, ormai è fuori dubbio: una quantità di esperimenti lo provano, e d'altra parte è naturale supporre che la funzione muscolare si riveli in qualche maniera alla coscienza, come tutte le funzioni degli altri organi corporei in un modo più o meno vago e indeterminato. Certamente quando si parla di sensazioni muscolari non bisogna credere che esse provengano esclusivamente dai muscoli; è più ragionevole

Digitized by Google

pensare che secondo i casi, con esse si denoti un complesso di sensazioni provenienti da parti differenti. Già il Lewes notava che la sensibilità cutanea ha una parte importante nella coordinazione dei movimenti tanto che un'anestesia provocata nella pianta dei piedi può dar luogo (cosa notata anche dall'Heydt) a fenomeni d'incoordinazione muscolare. Ma anche senza seguire il Lewes, il quale ammetteva le sensazioni muscolari come provenienti: 1° dagli impulsi motori; 2° dalle intuizioni motrici; 3° dalle contrazioni muscolari vere e proprie; 4° dagli effetti di queste contrazioni sulla pelle; 5° dalle coordinazioni muscolari, cioè dalle sensazioni che suggeriscono o accompagnano i movimenti ideali non eseguiti e quelli reali, è indubitato che quando si parla di sensazioni muscolari dobbiamo sempre intendere un insieme di sensazioni di origine diversa.

D'altra parte è possibile ammettere senza alcuna riserva l'opinione di coloro che vogliono fare del senso della forza, come del senso della fatica un senso specifico proprio dei nervi centripeti muscolari? È ciò che vedremo or ora passando ad esaminare i vari uffici attribuiti al senso muscolare. Per mezzo di questo infatti si è voluto dar ragione del senso peculare di energia interiore, della valutazione dell'intensità, della genesi psicologica delle rappresentazioni di movimento, di tempo, di spazio, e della percezione della realtà esterna.

Digitized by Google

Il senso di energia.

Si è tentato adunque per prima di derivare dalle sensazioni muscolari il senso di energia o la percezione dell'attività inferiore sotto qualunque forma si presenti. Si è detto: ad ogni sensazione e percezione segue in modo reflesso un movimento, ossia una contrazione muscolare, la quale di rimando trasmette al centro le notizie circa le modalità della sua contrazione, trasmette cioè le sensazioni muscolari afferenti o centripete: queste poi si associano intimamente colle sensazioni provocatrici dei movimenti conservandosi e registrandosi in appositi centri cerebrali. Da ciò consegue che al presentarsi di una sensazione o percezione identica o simile alla primitiva, per associazione si ridestano le immagini dei movimenti compiuti, immagini che, guidando i movimenti da ripetere, costituiscono l'essenza dello sforzo. Va notato qui che un tale schema ha subito molte variazioni da parte dei fisiologi e dei psicologi (1): recentemente, p. es., si è negato financo che nella corteccia cerebrale esistano dei centri psico-motori, la zona rolandica a cui era stato per lo innanzi attribuito tale ufficio, conterrebbe solamente i centri delle sensazioni muscolari. I centri motori, alla cui funzione è stato negato in modo assoluto (contro l'opinione segnatamente del Bain) la possibilità di divenire cosciente, sono posti nella base del cervello e

(1) Per una chiara e precisa esposizione dello stato attuale della questione v. Bastian, *L'Attention et la Volonté*, " Revue philosophique, " anno 1892.

Digitized by Google

nel bulbo. C'è però chi (Ferrier), pur escludendo la coscienza (come tali scienziati dicono) dai centri motori, ammette nella corteccia l'esistenza di centri motori puri a fianco a quelli cinestesici. Questi ultimi poi per tutti non si troverebbero solamente in una determinata regione corticale del cervello ma frammisti ai vari centri sensoriali (1). Sicchè tali psicofisiologi credono di poter ridurre le funzioni psichiche fondamentali ai movimenti reflessi, senza punto dar importanza a taluni fatti che evidentemente contradicono alla loro opinione, come per es. l'insorgenza di taluni movimenti spontanei, che non si possono in alcun modo rapportare a stimoli esterni, e l'impossibilità di spiegare per via del puro meccanismo i movimenti reflessi rispondenti ad uno scopo, in mezzo ad una molteplicità di stimoli esteriori. A ciò si aggiunga che voler dare ragione dell'attività psichica vera e propria, fondandosi sulla fisiologia, è impresa presso che disperata, giacchè senza l'osservazione interiore, quella sola del sistema nervoso non ci potrà mostrare che dei mutamenti molecolari, non mai psichici. Ma anche lasciando da parte tali considerazioni, il senso muscolare può dar ragione di quella forma di attività interiore che si esercita sul corso delle nostre idee? Molti

(1) L'origine della forza adoperata a produrre le contrazioni muscolari appropriate dovrebbe essere cercata, secondo tale teoria, nell'attività molecolare dei centri sensitivi e cinestesici. Ed in appoggio si riferisce il caso di persone, che volevano, ma non potevano eseguire con successo certi movimenti d'elocuzione in seguito alle impressioni visuali appropriate e tuttavia conservavano la facoltà di produrre questi movimenti in risposta ad eccitazioni uditive corrispondenti. D'altra parte si racconta di persone incapaci di effettuare i movimenti della scrittura quando lo stimolo era uditivo, mentre erano capaci di compiere immediatamente gli stessi movimenti in risposta alle impressioni visuali.

Digitized by Google

tra i quali il Ribot, il Richet ed altri, non esitarono a rispondere in modo affermativo, ma altri più circospetti dovettero concedere che il senso muscolare non è un fattore costante dell'attività interiore, soggiungendo però che quest'ultima in tanto si rivela come tale alla coscienza, in quanto mediante la riflessione e la memoria è messa in rapporto con sensazioni muscolari in antecedenza provate. Ognuno però vede l'errore che è in fondo a questa affermazione: la riflessione e la memoria non possono mutare qualitativamente nessun fatto psichico. Inoltre le sensazioni muscolari possono solamente essere un indice dell'intensità della volontà, allo stesso modo che in un atto di scelta la forza dei motivi in contrasto guida il nostro giudizio sull'intensità della volontà chiamata a scegliere: ma esse non possono mai dar ragione del caso semplicissimo in cui una rappresentazione per la prima volta ecciti l'attenzione.

Coloro che hanno riposto l'essenza della volontà come di ogni attività psichica nelle sensazioni muscolari, non si sono mai domandati, perchè noi consideriamo (il che è un fatto) un'azione, un movimento, o una contrazione muscolare come *voluta*, ma non come parte essenziale della volontà, dal che si deduce che le sensazioni che accompagnano la contrazione muscolare non possono essere comprese quali elementi della volontà: è ciò che precede ad esse che forma il nocciolo dell'attività. Non basta: Perchè alle rappresentazioni dei movimenti, si può domandare, non sempre tengono dietro i movimenti effettivi corrispondenti? È vero che Münsterberg risponde che in tali casi un impulso più forte impedisce a quelle di effettuarsi: ma

Digitized by Google

donde e in che consiste questo impulso più forte? E qui l'opinione del Münsterberg si confonde con quella dello Spencer e dello Steinthal, i quali alla lor volta non possono dar ragione del disaccordo che si nota spesse volte tra la rappresentazione di un movimento e la sua esecuzione, del perchè anche nell'assenza delle condizioni di arresto, non sempre una rappresentazione di movimento produce un movimento reale, e del perchè fra molteplici rappresentazioni di movimento anche non contradicentisi fra loro, una sola riesca a produrre di preferenza un movimento effettivo. Senza dire poi che rimane sempre da spiegare in che propriamente consista l'arresto.

Il senso di energia non rivela una qualità particolare del mondo esteriore come, poniamo, il suono, la luce, ecc., ma è esso stesso una qualità generale, applicabile a tutto il contenuto della vita psichica. E in ciò proprio, secondo noi, sta la ragione principale per cui il senso di forza non può avere un organo speciale, nè può appartenere alla proprietà della nostra mente che si chiama *rappresentativa*. Nessuno penserà mai di applicare una sensazione tattile o luminosa ad una sensazione sonora, ma tutti crederanno di poter applicare la nozione di forza ai vari elementi psichici: dal che si deduce che una tale nozione ha la sua base in una proprietà generale di tutta la psiche, la quale proprietà come la vita, si rivela immediatamente alla coscienza.

Coloro che hanno creduto di poter ricondurre il senso di forza alle sensazioni muscolari, non hanno in alcun modo provato come queste possano ottenere il privilegio di divenire regola e misura di tutte le sensazioni. Se esse

Digitized by Google

sono sensazioni come le altre, se esse hanno i medesimi caratteri, non potranno dare che effetti affini, vale a dire una notizia più o meno precisa delle impressioni che si producono nelle parti periferiche, in cui vanno a finire le terminazioni nervose. Da ciò al poter salire al grado che occupa nella nostra coscienza e nel nostro sviluppo psichico il sentimento di energia molto ci corre: non basta che talune sensazioni variino in una certa maniera ed in minor grado rispetto ad altre con cui sono in stretta relazione, perchè le une diventino misura delle altre. Quelli che hanno attribuito alle sensazioni muscolari l'ufficio di divenire *forma* di tutto il contenuto psichico non hanno riflettuto che perció stesso venivano implicitamente ad ammettere un'attività o spontaneità interiore, capace di ordinare e disporre in una certa guisa taluni fatti psichici rispetto agli altri.

L'attività interiore non diviene cosciente solamente in seguito alle sensazioni muscolari, ma anche in seguito a tutti gli altri fatti psichici, dai più semplici ai più complessi, nei quali la contrazione muscolare non ha niente a che fare. La vivacità con cui irrompono nella fantasia di un artista le imagini di cui egli compone l'opera d'arte e le varie forme d'intensità con cui reagisce lo spirito agli stimoli esterni sono altrettante modalità con cui si rivela alla coscienza l''attività interiore. D'altronde la tendenza ormai accentuata a spiegare il senso dell'attività per mezzo delle sensazioni muscolari ha un fondamento solido, positivo, sperimentale, o non è piuttosto un'ipotesi comoda per velare la nostra ignoranza? Oramai è notorio che taluni psicologi attribuiscono alle sensazioni muscolari tutto ciò

Digitized by Google

che non è spiegabile per mezzo delle altre sensazioni periferiche e in ciò sono seguiti dagl'inesperti, i quali non si domandano se le sensazioni provenienti da organi come i muscoli possano dare tanti effetti strordinari. L'*argumentum crucis* di tali scienziati in fin dei conti è che se un individuo è reso privo della sensibilità nei muscoli di un arto, non può valutare nè il peso, nè l'estensione, nè la direzione dei suoi movimenti e nemmeno la forza necessaria per compiere questi ultimi. Ma, domandiamo noi, è lecito da un tal fatto dedurre che il senso della forza e dell'attività è dato dai muscoli senz'altro? Un tal ragionamento non somiglia forse a quello per cui si considera il pensiero una funzione del cervello, sol perchè pensiero e cervello mostrano di essere in connessione fra loro? Se ciò fosse esatto, si dovrebbe dire che l'idea è una funzione o un effetto della parola, sol perchè l'idea e la parola che l'esprime sono intimamente connesse fra loro. A noi sembra più *positivo* affermare che l'attività dello spirito, come la vita, lungi dall'essere riposte in una parte sola dell'organismo, compenetrano tutto quest'ultimo ed hanno bisogno di esso per attuarsi, determinarsi e concretarsi, come l'idea dell'artista ha bisogno della materia (marmo, colore, ecc.) per tramutarsi in qualcosa di reale.

Noi certo non possiamo dire, come credette Maine de Biran ed altri, di aver coscienza immediata dell'energia in quanto motrice, ma semplicemente in quanto mentale, cioè in quanto sforzo di volontà per produrre un mutamento di stato: sforzo mentale che si accompagna 1° con una scarica cerebrale di cui si ha un sentimento particolare (senso di sforzo cerebrale); 2° con una corrente centrifuga

Digitized by Google

attraverso l'organismo, della quale non abbiamo coscienza; 3° con movimenti muscolari che ci sono noti per via di sensazioni afferenti. E ciò che esiste nella coscienza non è il movimento come mutamento di relazione nello spazio, ma il principio reale del movimento, il suo fondo interno, cioè un'azione od una reazione che ha per conseguenza dei cambiamenti interiori e dei cambiamenti locali. Il movimento effettuato è una rappresentazione della memoria, la quale ha bisogno di essere interpetrata.

Coloro che credono di poter fare a meno di ammettere una forma di attività originaria dello spirito, credono di poter spiegare l'azione che ha la volontà sul corso delle idee mediante le ordinarie leggi dell'associazione. Essi dicono p. es. : se noi intendiamo di modificare. o di mantenere o di sviluppare una serie di pensieri determinati, noi non dobbiamo far altro che richiamare per via di associazione quelle impressioni che ci sembrano utili al nostro scopo : impressioni di natura differente, se si tratta di cacciar via o d'interrompere un seguito di ricordi, della stessa natura quando noi desideriamo di fortificare e di sviluppare le associazioni, alle quali ci siamo fino allora applicati. Il sentimento di sforzo per costoro è connesso col conflitto delle idee e dei motivi, il quale deve produrre la preponderanza di uno di essi. Tale sentimento di sforzo non può che essere l'appannaggio dell'attività dei centri sensoriali e dei loro annessi concorrenti all'esercizio dei nostri processi intellettuali. Ognuno vede qual'è l'errore di coloro che ragionano nel modo sudetto ; essi elidono la difficoltà che è riposta appunto nel dover dar ragione della nostra capacità di richiamare in soccorso quelle impressioni

Digitized by Google

che ci fanno comodo (1): essi ammettono come provato quello che era appunto da provare, la possibilità di dire « io voglio », e quindi di interrompere un dato corso di idee e di cominciarne un altro o di sviluppare quello già esistente. Nel passaggio dallo stato di distrazione a quello di attenzione vi è aumento di lavoro, vi è dunque trasformazione di forza di tensione in forza viva, di energia potenziale in energia attuale: ora è questo un momento iniziale molto differente dallo sforzo sentito che è un effetto. Il rapporto del desiderio colla sensazione piacevole o dolorosa costituisce la reazione della volontà ed in quanto noi riteniamo ciò che è piacere e respingiamo ciò che è dolore abbiamo un senso di sforzo volontario, di sforzo mentale che è ben altra cosa dello sforzo ordinariamente sentito. Tale momento iniziale è precisamente la volizione, la tensione del desiderio dominante, la vera attenzione: è qui la coscienza dell'attività; mentre il preteso *sforzo sentito* non è che la sensazione della resistenza degli sforzi contrari al nostro e differenti da esso. La coscienza della passività o della resistenza subita risponde alle sensazioni venute dai muscoli. Così anche l'attenzione muscolare non è che quella, la quale, avendo incontrato una resistenza, è obbligata a riflettersi su sè stessa, divenendo più chiara, più distinta, come nota il Fouillée (2). Non ogni forma

(1) In tanto lo spirito, dice Emanuele Hermann Fichte, può prendere un dato indirizzo, in quanto può volgere il corso delle sue idee nel senso che maggiormente lo interessa; ora l'interesse non è che una tendenza, una direzione dell'attività volitiva che se si trova in rapporto soltanto col grado di chiarezza cosciente può essere chiamata attenzione volontaria dipendente dall'intensità di dati fatti psichici.

(2) V. « Revue philosophique », année 1889.

Digitized by Google

d'attività però si può ricondurre alla ripercussione dell'ostacolo.

Non va dimenticato che l'attività di cui abbiamo coscienza in modo permanente in mezzo a tutti i mutamenti può essere rappresentata da noi solo dopo che è stata applicata a produrre determinati effetti, nel qual caso diviene tale o tal altro sforzo; e di ciò si comprende la ragione: l'azione, rappresentando il fattore subbiettivo che concorre alla produzione di un fenomeno, è cosa soggettiva per sua natura e deve quindi sfuggire alla rappresentazione propriamente detta. Volersi rappresentare obbiettivamente l'azione subbiettiva è come voler rappresentarsi l'attività sotto la forma della passività. Ferrier e Ward dissero già che non è esatto nemmeno affermare che noi ignoriamo i caratteri dell'attività, giacchè non vi può essere ignoranza se non di ciò di cui si può acquistare scienza: questo noi possiam dire, che abbiamo coscienza immediata del subbiettivo, dell'attività. Del resto valenti filosofi affermarono le mille volte che la critica della conoscenza riconosce due limiti, ciò che è troppo lontano da noi (Assoluto) e ciò che è troppo vicino a noi, troppo noi stessi per esser posto dinanzi a noi. Il soggetto è presente a sè stesso, ma non è rappresentato a sè stesso: noi siamo certi di esistere e di vivere, ma non possiamo rappresentarci in modo astratto e generale che cosa è esistere e molto meno che cosa è vivere.

Digitized by Google

La percezione dell'intensità.

Fu il Münsterberg (1), se non andiamo errati, il primo ad emettere l'opinione che l'unico fondamento psichico delle nostre misure d'intensità è la sensazione muscolare, in quanto ogni misura riflettendo o la estensione, o la durata o la massa, la stessa non è possibile che sulla base della sensazione muscolare. Misurare è constatare l'esistenza in maggior quantità nel tutto, in minor quantità nelle parti di un elemento identico; ora in ogni percezione la sensazione muscolare è il solo elemento che quando si divide in parti l'oggetto della percezione stessa, si ritrova in ciascuna parte, ma in minor quantità che nel tutto. Ciascun pezzo di carta rossa, p. es., dice il citato autore, resta tanto rosso quanto tutt'intera la carta, e però il rosso del tutto non può essere misurato per mezzo del rosso di un pezzo preso come unità. D'altra parte ogni sensazione provocando una reazione centrifuga muscolare, al solito s'associa con una sensazione determinata di tensione muscolare che vale a conferirle un dato grado d'intensità e nello stesso tempo a renderla misurabile. Solo la sensazione muscolare offre il carattere della sensazione debole contenuta nella forte, giacchè l'una e l'altra non sono qualitativamente differenti, ma differiscono solo per la durata ed estensione.

C'è stato chi a tale teoria esclusiva e si può dire anche

(1) Münsterberg. *Beiträge zur experimentellen Psychologie* II. III. Freiburg 1892.

Digitized by Google

eccessiva del Münsterberg ha rivolto delle obbiezioni, notando come anche per altre sensazioni si possa dire che la dèbole è contenuta nella forte (es.: gusto, odorato, senso termico ecc.), tanto è vero che quando uno tocca l'acqua d'un bagno caldo con la mano prova una sensazione di calore molto meno forte che quando vi si immerge tutto intero dentro. Inoltre, ed è questa l'obbiezione più seria, se veramente solo le sensazioni muscolari potessero essere misurate, ne conseguirebbe che le altre non lo potrebbero *in alcun modo*, il che non è; è innegabile, infatti, che vi è l'equivalente di una misura diretta del calore per mezzo del calore, come si verifica quando noi paragoniamo diversi gradi di calore a cui ci troviamo sottoposti. Ora supponendo che nella pratica solamente le sensazioni muscolari associate alle altre potessero essere misurate, il principio che a ciò ci autorizzerebbe sarebbe il postulato che le variazioni delle sensazioni specifiche sono sottomesse alle medesime leggi delle variazioni muscolari a loro corrispondenti. In tal guisa si presuppone che gli aumenti di calore progrediscano secondo una legge identica a quella della progressione della dilatazione: si presuppone non solo la misura diretta delle dilatazioni, ma anche la misura diretta o la comparazione delle temperature fra loro.

E poi, se i gradi d'intensità sono delle qualità, se le intensità delle sensanzioni muscolari si riducono a variazioni nella durata, se non vi è posto per le intensità delle sensazioni particolari, perchè anche nel linguaggio comune sono distinte nettamente le intensità, le qualità e le durate? Donde viene la nozione d'intensità e con qual diritto si

Digitized by Google

può più parlare della intensità dello stimolo? Si aggiunga che il Münsterberg non distingue sufficientemente l'intensità della sensanzione muscolare dalla percezione dell'ampiezza del movimento effettuato.

Or tali divergenze non devono essere considerate come semplici opinioni contradittorie, atte a provare soltanto la difficoltà delle indagini psicologiche e la impossibilità di giungere a risultati positivi: esse per contrario dimostrano come attualmente s'imponga alla mente del filosofo l'esigenza di considerare e di valutare i rapporti esistenti tra i fatti psichici e l'attività originaria dello spirito. Il Münsterberg ha ragione fino a tanto che ricerca nella estrinsecazione della spontaneità dello spirito la misura comune di tutti i fenomeni psichici, i quali effettivamente in gran parte, com'è stato luminosamente provato dal Bergson, presentano delle differenze di qualità più che d'intensità o di quantità. E se noi ci limitiamo a considerare la mente come una coordinazione di vari elementi psichici, di varie sensazioni rispondenti agli stimoli esterni, non vediamo realmente la possibilità di arrivare alla nozione del l'intensità di varie sensazioni appartenenti ad un medesimo senso specifico e molto meno vediamo la possibilità di paragonare le intensità di sensazioni specifiche differenti. Ond'è che per noi il merito del Münsterberg è di avere intraveduto due verità: 1° che la valutazione e la misura dei varî gradi d'intensità di una sensazione è possibile solamente ammettendo nel fondo un'unità coordinatrice che renda possibile il riferimento tra cose differenti; 2° che questa unità si rivela mediante la percezione immediata della propria attività.

Digitized by Google

Ma il suo errore comincia quando crede di poter ridurre tutta l'attività psichica al movimento (senso muscolare), il quale non ne è che uno dei fenomeni concomitanti, ovvero consecutivi. Ciò non esclude però che qualche volta in via indiretta possa il senso muscolare esserci di valido aiuto nella comparazione dell'intensità di sensazioni provenienti da sensi diversi. Infatti, delle sensazioni di luce, di suono, di peso di un dato grado d'intensità sono state paragonate da una parte coi movimenti del braccio e dall'altra coi movimenti degli occhi; e si è ottenuto il risultato che l'aumento dei movimenti coincide con quello dell'intensità degli stimoli: vi è rapporto adunque tra l'accrescimento dell'intensità propriamente detta e quello della reazione muscolare concomitante. In ogni caso però non si può limitarsi a considerare le sensazioni muscolari come misura dell'intensità delle altre sensazioni, se non ponendo il postulato che ciò che è vero di esse sotto certi rapporti lo è anche delle altre sensazioni.

La valutazione dell'intensità presuppone un'attività originaria differenziatrice e insieme assimilatrice la quale da una parte distingue qualitativamente gli effetti prodotti da varî stimoli sugli organi dei sensi e tutti i fatti psichici aventi come concomitanti fenomeni organici diversi, e dall'altra stabilisce, intuendoli, quei rapporti dati dall'identità o somiglianza della forma ed estensione della reazione psichica agli stimoli esteriori. Noi non potremmo valutare come gradi differenti d'intensità le sensazioni appartenenti ad un medesimo senso, nè potremmo stabilire dei rapporti tra le intensità di sensi differenti, se non fossimo in grado di avere una percezione immediata dell'attività psi-

Digitized by Google

chica che pur essendo unica e identica nel fondo, spiega in guise differenti la sua azione a seconda delle numerose e variabili circostanze.

L'intuizione del movimento.

Per la rappresentazione il movimento è fin da principio un *continuo cangiamento di luogo;* quindi l'origine sua deve ricercarsi nelle sensazioni geometriche, visive e tattili, e specialmente in quelle che conferiscono ad esse la continuità, l'uniformità e la misura, cioè nelle sensazioni muscolari. Queste si dicono e sono sensazioni di movimento; ma da ciò non si potrebbe conchiudere che il movimento sia una sensazione. Se esso è un'intuizione coordinata con quelle del tempo e dello spazio, che non sono sensazioni, se la sensazione muscolare per se stessa è una pura successione interna, il movimento non può essere il suo contenuto immediato più di quello che possa essere il contenuto immediato delle sensazioni uditive. Le sensazioni muscolari *diventano* dunque sensazioni di movimento, come diventano sensazioni di spazio; e poichè esse sono anche il fattore psicologico più importante delle percezioni di spazio, si vede come la coordinazione delle intuizioni dello spazio e del movimento risulti anche dalla loro origine psicologica.

La quale, a volerla studiare più a fondo, si mostra dipendente da varie condizioni. Anzitutto, perchè ci sia percezione di movimento, occorre che il mobile e lo spazio (visivo o tattile) restino identici, almeno quanto è neces-

Digitized by Google

sario, perchè sia conservato un punto di riferimento, dal quale si possa apprezzare il cangiamento di luogo. Se tutto mutasse nella stessa direzione, lo spazio e il mobile, non ci sarebbe percezione di movimento. Inoltre bisogna che il cangiamento di luogo *sia insieme continuo e percettibile*. Continuo, perchè se vedessimo una cosa ora in un luogo, ora in un altro, senza vedere il passaggio, non potremmo avere percezione di movimento, ma solo argomentarlo qualora avessimo già idea di quello che è il movimento. Percettibile, perchè se non ci riuscisse di vedere cangiar luogo, ma solo di vederlo cangiato, non ci potremmo formare la prima volta l'idea del movimento. Continuo e percettibile *insieme*, perchè la continuità senza la percettibilità sarebbe immobilità apparente, e la percettibilità senza la continuità sarebbe cangiamento di luogo senza transizione. E non basta, perchè nasca l'idea del movimento, il continuo e percettibile cangiamento di luogo d'un oggetto su un fondo invariabile; bisogna ancora che la coscienza ponga unità tra i luoghi, e tra essi e il mobile. Siccome il movimento è il rapporto di due o più collocazioni che si succedono con continuità, accade per esso quello che accade pel tempo, che la sua rappresentazione suppone la funzione unificatrice della coscienza o del sentimento dell'organismo.

Queste sono le condizioni generali dell'origine della rappresentazione del movimento, ma ce n'è un'altra, costante anch'essa, ma che può subire piccolissime variazioni da individuo a individuo, ed anche nello stesso individuo per effetto dell'esercizio, e che possiamo designare col nome di *limite della percettibilità*. Cotesto limite dipende dalla

Digitized by Google

misura individuale del movimento come rapporto del tempo e dello spazio, la quale è una grandezza finita, che non può misurare qualunque movimento oggettivo, ma lascia senza misura, e quindi senza percezione corrispondente, tanto i movimenti estremamente lenti quanto gli eccessivamente rapidi. Non vediamo crescere il filo d'erba, nè volare il proiettile; e non avremmo nessuna percezione di movimento tanto se la nostra misura individuale fosse troppo grande quanto se fosse troppo piccola; nel primo caso i tempi geologici ci parrebbero un istante, nel secondo qualunque successione ci parrebbe infinita. E poichè per apprezzare una successione, e quindi anche un movimento, è necessaria una certa continuità nella coscienza, così la nostra misura soggettiva deve avere una certa grandezza, che non corrisponde a nessuna misura che sia oggettivamente assoluta, ma che è rispettivamente somma o parte delle grandezze oggettive minori o maggiori. È facile intendere che quella che è un'unità di misura indivisibile per la sensibilità, non è tale oggettivamente o per l'intelligenza. In questa unità l'elettricità p. es., percorre uno spazio grandissimo, e l'accrescimento di una pianta secolare percorre uno spazio piccolissimo. Quindi noi giudichiamo che si è svolta nel primo caso una serie di unità obbiettive che sono parti dell'unità soggettiva, e che nel secondo caso questa è una frazione di quella.

Di qui si vede che il movimento non solo non è una sensazione, ma non è neppure una conoscenza, una rappresentazione, la cui origine si possa riportare interamente all'esperienza. Certo la misura psicologica dipende dall'organismo, ed è impossibile che sia la stessa pel pachiderma

Digitized by Google

e per l'insetto; ma poichè la percettibilità del movimento richiede che esso sia una sintesi di più unità oggettive, non si può considerare la rappresentazione del movimento come copia del movimento reale. In tal modo la ricerca psicologica conferma quello che è provato dalla correlazione dell'idea del moto con le idee del tempo e dello spazio, e dal carattere deduttivo ed apodittico della Cinematica. Se la misura del movimento nella percezione è soggettiva, quella percezione ha un fattore soggettivo. E il fattore soggettivo è anche formale, come è provato dal fatto, che possiamo separare la rappresentazione del movimento dalle percezioni, e rappresentarci il movimento per sè, separato dalla materia delle sensazioni, e perfino applicare quella forma alla materia, per la quale è impossibile la percezione. Quindi ci possiamo rappresentare il moto del sole e quello della folgore, e il movimento di formazione del sistema solare e della terra. E possiamo separare la forma intuitiva del movimento anche dalle due, senza di cui non è rappresentabile, il tempo e lo spazio, e costruire questi col movimento.

Anzi il distacco della forma del movimento dalle sensazioni ed esperienze, che gli servono di base, è assai più completo che non sia per le forme del tempo e dello spazio, perchè possiamo tradurre quasi tutte le rappresentazioni in formule di movimento. La statistica parla del *movimento dell'aggio*, e del movimento della popolazione, del movimento scientifico e di quello degli affari; e pone in serie dei numeri, che convengono in diversi tempi allo stesso oggetto, e che crescendo e diminuendo, possono essere rappresentati graficamente da linee e direzioni. E il psi-

Digitized by Google

cologo parla del movimento delle rappresentazioni, dei sentimenti, delle volizioni, ed estende la simbolica del movimento a quelle sfere della coscienza, nelle quali non ha applicazioni dirette, e arriva fino a ragionare sul segno come fosse la cosa. Non è difficile indicare le ragioni di questa simbolica generale del movimento; essa dipende dal primato incontrastabile delle rappresentazioni visive, che sono le più distinte, le più determinate, le più chiare, e quindi le più intellettuali: e dipende dalla proprietà, che hanno i contenuti formali delle nostre intuizioni, di essere separati dai contenuti qualitativi particolari, venendo pensati per sè. Se non avessimo altra rappresentazione dello spazio che la visiva e la tattile, sarebbe impossibile di collocarvi quello che non è nè tangibile nè visibile, ma nello spazio geometrico la invisibilità non è ostacolo alla collocazione, perchè essendo esso come la forma generale della nostra apprensiva e della nostra coscienza, tutto quello che appare in questa prende posto anche in quella. Lo spazio geometrico è fisso, illimitato, è come una rete distesa per tutta l'ampiezza della coscienza; è quindi naturale, che tutte le rappresentazioni transitorie, sensibili e non sensibili sorgano e cadano in esso. Poichè ogni resistenza è realtà, ogni attività forza ed ogni divenire un movimento reale o simbolico, le scienze naturali hanno risoluta la realtà in materia e movimento, e il movimento ha avuto talvolta il valore di principio anche nelle scuole filosofiche non materialistiche, p. es. in Aristotele. Certo le scienze naturali, per le quali è possibile dare, nella maggior parte dei casi, un senso proprio al movimento, fanno bene a formulare le loro conoscenze e le loro leggi in termini di tempo, di

Digitized by Google

spazio e di movimento, perchè queste rappresentazioni traggono seco la massima chiarezza e insieme l'uso della misura e del calcolo. Ma se anche in esse il simbolismo nuoce all'esattezza scientifica, p. es. quando si pretende che la fisica abbia spiegato completamente il suono e la luce col determinare che specie di movimento sieno, si fa della pura scienza una scienza simbolica e figurata, cioè della pseudo scienza, allorchè si eleva il movimento al grado di principio. Così è accaduto, tra i moderni, al Trendelenburg, il quale ha creduto di poterne fare il principio supremo. Allorchè egli dice che il pensiero stesso è movimento converte, come già si notò disopra, un simbolo in un attributo sostanziale ed essenziale. Similmente sono tutte simboliche le frasi: « il movimento non si conosce per altro, ma per sè, perchè ogni pensiero (in quanto è movimento), lo suppone », « il movimento non si può analizzare e definire, perchè analisi e sintesi sono movimenti ». E in generale tutte le dimostrazioni con le quali il Trendelenburg cerca di provare che il movimento è un primo assoluto sono equivocazioni verbali derivanti dall'uso della simbolica del movimento nel linguaggio. (Masci.)

L'intuizione del tempo.

Una delle questioni che abbiano più richiamato l'attenzione dei filosofi moderni è senza dubbio quella riguardante l'origine dell'intuizione del tempo. Senza esagerare possiamo dire che una pleiade di scienziati e di filosofi, fra i quali citeremo come gli ultimi, Thorkelson, Münsterberg, Schumann, Nichols, e Meumann, da vari punti di vista

Digitized by Google

hanno compiuto delle importanti indagini su tale argomento (1). Il nostro compito non è quello di fare qui l'esposizione e la critica delle opinioni emesse, ma bensì di ricercare quale sia la funzione attribuita al senso muscolare a tale riguardo.

L'opinione che le sensazioni muscolari esercitino un'azione sul senso del tempo è molto recente, ed è stato il Münsterberg (2) quegli che l'ha messa in campo. La sua teoria si riassume in breve: egli, basandosi sull'osservazione interiore, è d'avviso che le nostre valutazioni del tempo abbiano tutte questo di comune, d'avere per fondamento una sensazione di tensione muscolare: è vero che noi d'ordinario non abbiamo coscienza di misurare il tempo per mezzo delle sensazioni muscolari, ma un fenomeno simile si produce per lo spazio, la cui rappresentazione si forma anche per mezzo di sensazioni muscolari obbiettivate in grazia delle sensazioni tattili e visuali, alle quali si associano. La rappresentazione del tempo è una sintesi delle percezioni esteriori limitanti le parti del tempo e delle sensazioni crescenti e decrescenti in intensità della tensione muscolare, senza che perciò si riferiscano d'ordinario queste ultime ai muscoli (3). Ed un fattore della più alta impor-

(1) Per un esposizione completa dello stato attuale della questione v. Ernst Meumann, *Beiträge zur Psycologie des Zeitsinns* Philosophische Studien, vol. VIII, fascicolo 3°, 1892.

(2) H. Münsterberg, *Beiträge zur Experimentellen Psychologie*, Heft 2, 4. Freiburg, 1889, 1892.

(3) Non si creda però che il Münsterberg nei suoi vari lavori definisca in modo identico il senso del tempo: anzi molto a proposito il Neumann ha notato nella sua critica la difformità esistente tra le varie definizioni presentate.

Digitized by Google

tanza nella produzione del senso del tempo è rappresentato dalla respirazione, la quale da una parte esercita la sua azione sopra una quantità di muscoli e dall'altra, grazie ai suoi movimenti alternativi d'inspirazione e di espirazione, permette una facile divisione e comparazione delle durate. Münsterberg indica un gran numero di altri fattori di minore importanza che intervengono per complicare la nostra valutazione del tempo, ma tutti si riducono ad una modificazione sopravenuta nella tensione muscolare. Il medesimo autore cerca anche di interpretare qualcuno dei risultati ottenuti da altri ricercatori; così la maggior sensibilità rispetto al tempo riscontrata nell'orecchio da Mach, stando al Münsterberg, andrebbe spiegata, tenendo conto di ciò, che le eccitazioni si trasmettono più facilmente in modo reflesso dall'udito che non dagli altri sensi, ai muscoli (es. danza).

Accenniamo di volo ai risultati degli esperimenti: in una delle due serie di essi non si badò ai fenomeni della respirazione, mentre che nell'altra si fece corrispondere il cominciamento delle durate da valutare alle stesse fasi dell'atto respiratorio; dal che risultò provata la teoria dell'azione della respirazione sulla valutazione del tempo, in quanto si ebbe una prima volta come errore medio per la 1ª serie 10,7 p. 100 e per la 2ª 2,9 p. 100 solamente e una seconda volta per la 1ª serie 24 p. 100 e per la 2ª 5,3 p. 100 solamente. L'autore infine formula la sua tesi dicendo che la durata è una proprietà della sola sensazione muscolare, proprietà che si è abituati ad applicare alle altre sensazioni.

Un altro autore che riguardo alla teoria dell'intuizione del tempo offre dei punti di contatto col Münsterberg è il Ni-

Digitized by Google

chols. Questi dopo aver notato che le sensazioni e le imagini hanno come proprietà la durata, dato ultimo del tempo, osserva che la percezione di una durata, è sempre un *processo* e non uno *stato*, per modo che quando si parla di un tempo definito si vuol intendere un processo definito. Distinguendo la percezione del tempo dall' appercezione dei rapporti di esso, è indubitato che in quest' ultimo caso si associano delle idee di lunghezza provenienti dalle sensazioni muscolari, le quali sono il fondo delle nostre idee di movimento, sempre collegato col tempo. Riguardo però alla questione se la base dei nostri giudizi sul tempo vada ricercata nel processo fisiologi o (respirazione, polso, cammino, ecc.) o in certe funzioni ritmiche del sistema nervoso centrale, egli si rapporta al fatto che quando il cervello funziona regolarmente, l' appercezione del tempo è esatta, dal che deduce che il fondamento della misura del tempo va ricercata in un' abitudine ritmica propria dei centri nervosi.

La teoria del Münsterberg anche superficialmente considerata, appare così vaga ed indeterminata che si comprende subito, perchè non abbia incontrato il favore degli scienziati. Che le sensazioni di tensione muscolare siano insufficienti ad adempire all' ufficio di costituire l'esclusiva misura del tempo, è provato da mille fatti dell' esperienze ordinaria; e basterà ricordare a tal proposito ciò che fa il maestro di musica, quando desidera che il principiante non perda il ritmo nella molteplice successione dei toni; egli ricorre al metronomo: dal che appare che le impressioni sonore possono benissimo servire alla coscienza come misura del tempo. D' altra parte è evidente che la

Digitized by Google

teoria del Münsterberg lascia inesplicata la durata in sè stessa e insieme il rapporto esistente tra la sensazione muscolare e le altre sensazioni, il quale permette d' applicare a queste, a torto o no, poco importa, la nozione di durata. Egli contro l'esperienza comune non ammette che la rappresentazione di tempo colle sue modificazioni appartenga in modo essenziale alla coscienza e che in conseguenza sia in intima connessione con tutti i fatti psichici, sensazioni, rappresentazioni, sentimenti ecc. (e non soltanto colle sensazioni muscolari). Ma chi vorrà negare che noi possiamo immediatamente percepire i rapporti temporali di tutti i nostri stati psichici, secondo la qualità e intensità loro, e che quindi per avere la rappresentazione del tempo in genere e di determinati periodi di esso, basta concentrare l' attenzione sui singoli fatti psichici, caratterizzati dalla *persistenza* o *mutamento* in ciò che concerne la qualità e l'intensità loro? E la percezione del tempo non si riduce così a tale fissazione dell' attenzione, la quale a seconda dell' interesse individuale può lasciar predominare nella coscienza i caratteri qualitativi e intensivi dei fatti psichici per sè, ovvero la persistenza e il cambiamento del pari per sè considerati (caratteri temporali)? È naturale che per la percezione temporale sia indifferente quali sensazioni, rappresentazioni ecc. permangano, si avvicendino ecc., e che importi soltanto che tutti i fatti psichici siano considerati nella loro permanenza o mutamento, quale emerge dalla maggiore o minore variazione della qualità ed intensità loro. Qui si può domandare se tutti i fatti psichici indistintamente e con eguale esattezza possano fornirci i rapporti di tempo, ovvero se ve ne siano alcuni che per ragioni svariate

Digitized by Google

abbiano la preferenza. È indubitato che esistono delle differenze, giacchè la nozione della successione per mezzo delle impressioni visuali è di gran lunga più indeterminata di quella ottenuta per via dei movimenti e l'ultima meno precisa di quella ottenuta per mezzo delle impressioni uditive.

Se la nostra critica si arrestasse a questo punto, noi avremmo progredito certamente d' un bel tratto rispetto al Münsterberg, in quanto la intuizione del tempo non sarebbe più fondata sopra un solo fenomeno psichico (senso musco lare), bensì sui caratteri inerenti a tutti i fatti psichici, ma avremmo con ciò trovato la vera via d' uscita ? No certamente Oggi nessuno ammette più il tempo come qualche cosa di particolare che esista al di fuori o accanto agli stati di coscienza, epperò il problema fondamentale odierno è di mostrare la ragione e il motivo per cui questo processo che si chiama tempo, incorporato com'è negli elementi della vita psichica, possa venirne in certo modo idealmente separato, considerato a parte in modo da formare una rappresentazione particolare e fondamentale. D'ordinario il *motivo* della separazione dell'elemento temporale dal corso della vita psichica si vuol trovare nel cangiamento, senza riflettere che in tal caso si corre rischio di spiegare *idem per idem*, giacchè se s'intende di dar sul serio ragione dell'origine della intuizione del tempo, non basta dire che essa è tratta dal mutamento, ma bisogna appunto mostrare anzitutto come il mutamento sia avvertibile e poi come dall' avvicendarsi incessante degli stati psichici, quella *possa* venir fuori. Come si vede, l' elemento temporale non può essere separato dal complesso

Digitized by Google

della vita psichica per mezzo del carattere del mutamento, in quanto quest'ultimo è incorporato giá nel tempo e non potrebbe essere appreso senza una certa intuizione dell'ultimo. La rappresentazione del tempo suppone di necessità l'atto unificatore della coscienza che riunisce senza confondere e distingue senza disgiungere gli elementi offerti dalla sensibilità, suppone un' attività che contempli insieme l' istante presente coi passati. Solamente dalla relazione esistente tra l'identità e continuità dell' attività interiore da una parte e il cangiamento dei vari fatti psichici dall' altra, balza fuori la rappresentazione del tempo. Il tempo rappresenta per noi la legge che segue lo spirito nelle sue azioni e come tale, mentre da una parte viene ad essere incorporato nel contenuto che gli viene dal di fuori (sensazioni, rappresentazioni, ecc), dall' altra, se ne può distaccare in quanto non è un prodotto esterno, ma è *modus operandi*, è funzione.

La rappresentazione del tempo figura come una *proiezione* dello spirito rispetto alla quale i fattori empirici (variazione dei fatti psichici) funzionano da stimoli psichici. Difatti la successione continua è una sintesi psichica, un vincolo ideale, o, per usare la frase imaginosa di S. Agostino, *una distensio animi*. L' azione della funzione psichica si rivela chiaramente nell' infinità e nell' infinita divisione, nell'uniformità in grandezza e velocità, le quali derivano dall' attività della coscienza e dànno alla serie temporale una grandezza ed un ritmo che invece di risultare dall'esperienza, la crea. Anche in modo più evidente appare l'azione della sintesi psichica, nell'uniformità qualitativa; perchè è certo che la rappresentazione del

Digitized by Google

tempo come puro tempo ha una qualità che non possiamo definire, è vero, ma che non ha perciò meno una spiccata individualità; qualità che non è nelle sensazioni. E che abbia una sua qualità individuale è fuori dubbio per questo, che lo pensiamo come reale per sè e come contenuto rappresentativo diverso da tutte le qualità sensibili. Non essendo l'elemento costante delle sensazioni, non rimane che considerarlo come una proprietà della coscienza.

È chiaro poi che a seconda della maggiore o minore quantità degli elementi psichici succedentisi, il tempo sarà valutato maggiore o minore, giacchè l'estensione per così dire delle operazioni dello spirito è quella che può e deve in tal caso decidere.

Ciò posto, che valore va attribuito ai molteplici esperimenti che si sono fatti e che tuttora si fanno sul senso del tempo? Se noi pensiamo con essi di venire a cognizione del modo come le sensazioni e i loro elementi vengano distribuiti nel tempo, e insieme dei caratteri e delle condizioni su cui è fondata la nostra valutazione dello stesso, i detti esperimenti meritano la nostra confidenza ed i nostri incoraggiamenti, ma se noi per mezzo di essi abbiamo la speranza di conoscere la prima radice della rappresentazione di tempo, e la causa perchè avvenga il distacco di essa dal complesso dei fatti psichici, noi rischiamo di cadere in fallacie ed in illusioni.

Digitized by Google

L'intuizione dello spazio.

La prima volta che per spiegare empiricamente l'origine della nozione di spazio si ricorse, se non proprio alle sensazioni muscolari, alle sensazioni fornite dal movimento (che poi vale lo stesso), fu nel 1811, quando un autore poco noto, lo Steinbuch nei *Beiträge zur Physiologie der Sinne* sostenne che solo il movimento può fornirci la nozione di spazio, giacchè ogni differenza di spazio sulla retina è in realtà una differenza di tempo risultante dalle contrazioni necessarie per esporre diverse parti della retina stessa, l'una dopo l'altra ad una medesima luce. Noi non staremo ora ad esporre tutte le discussioni che si son fatte dai nativisti e dagli empiristi a proposito dello spazio, nè ci sembra opportuno tener dietro per filo e per segno a tutti gli autori che in qualche modo hanno ammesso l'azione del fattore muscolare nella detta intuizione, ma richiameremo l'attenzione su quegli autori che hanno segnato come a dire delle tappe su questa via. Ed a tal proposito il primo autore che meriti di essere citato è senza dubbio il Lotze. Questi infatti cominciò dal distinguere le due questioni fondamentali: 1ª perchè l'anima ordini la moltitudine delle sue sensazioni in quel quadro di relazioni geometriche e non in tale o tal'altro ordine tutto affatto differente, di cui, in seguito all'abitudine meravigliosa d'intuizione geometrica noi non abbiamo la minima idea; 2ª supponendo come date nella natura dell'anima e la facoltà e la determinazione di quell'ordinamento di sensazioni, come fa l'anima ad assegnare

Digitized by Google

nell'intuizione dello spazio ad essa necessario, il posto proprio a ciascuna delle sensazioni in corrispondenza dell'oggetto che ne fu la causa? Ora il Lotze si propose di risolvere questa seconda questione colla teoria dei *segni locali*, secondo la quale, ogni sensazione visiva o tattile è accompagnata da certe particolarità che sono in rapporto col sito in cui si è prodotta l'eccitazione; le dette particolarità possono provenire da cause differenti, da sensazioni concomitanti nelle parti vicine, da stati speciali in cui si possono trovare i vari elementi eccitati, e finalmente anche dalle sensazioni muscolari che sono in relazione coll'eccitazione di taluni punti della retina o della pelle.

Notiamo qui che il Lotze era d'avviso che le sensazioni muscolari avessero un'origine periferica: l'intenzione di curvare il braccio, egli notava, può essere p. es. controbilanciata da una forza esterna ed il braccio non si muove più; nondimeno la contrazione muscolare che doveva servire, si sarà almeno iniziata, provocando una sensazione che noi crediamo essere quella della innervazione centrale rimasta senza effetto. Nel caso su citato non ci accorgiamo dell'azione della nostra volontà esercitata sugli arti e tendente a produrvi un effetto, ma bensì dell'effetto già prodotto, di quell'alterazione dello stato dei muscoli che non è divenuta infruttuosa se non per la resistenza opposta. Se l'innervazione restasse senza alcun effetto, aggiunse il Lotze, non proveremmo alcuna sensazione, pur avendo coscienza della nostra velleità di agire.

Il Wundt nel fare l'analisi dell'intuizione spaziale si fermò massimamente sull'occhio pur riconoscendo l'importanza dell'organo tattile. I movimenti del globo oculare

Digitized by Google

sono regolati in modo che ogni stimolo luminoso penetrante nel campo retinico sia rivolto verso la *macula lutea*. Ogni sensazione luminosa produce così un movimento che ha per iscopo di condurre lo stimolo per la via più breve al punto della visione più chiara; ed in seguito al detto movimento il colore locale della sensazione viene ad esser mutato, acquistando quest'ultimo la proprietà inerente al posto della visione più chiara; e il cambiamento sarà tanto maggiore quanto più grande sarà stato il cammino che ha dovuto compiere lo stimolo luminoso. Si comprende d'altra parte che anche l'intensità della sensazione muscolare debba essere in rapporto con tale lontananza. Al cambiamento della sensazione luminosa viene a corrispondere così una variazione della sensazione muscolare dell'occhio, e quest'ultima varrà a misurare la prima dopo che entrambe si saranno intimamente associate fra loro. Se non che finora abbiamo presupposto una condizione necessaria perchè il giuoco muscolare indicato possa aver luogo, la condizione cioè che l'occhio dopo aver portato l'impressione luminosa nella *macula lutea*, si muova ancora, ritornando sui propri passi, il che è indispensabile per riconoscere che la sensazione in sè è rimasta immutata. A far ciò si richiede un motivo sufficiente, il quale per il Wundt è la stanchezza dell'elemento organico e l'indebolimento consecutivo della sensazione luminosa dopo l'azione protratta dello stimolo esterno. Ognuno comprende come ciò faciliti la successiva apprensione di molteplici impressioni, riflettendo che delle ultime sveglierà in modo riflesso il movimento oculare appropriato quella che è più intensa e che non è ancora indebolita. Supponiamo che si presen-

Digitized by Google

tino all'occhio due impressioni luminose uguali, ma ad una certa distanza fra loro, per modo che si abbiano due sensazioni di differente colore locale: se si muove l'occhio dalla prima in un'altra posizione per modo che la seconda impressione luminosa si trovi esattamente dove era la prima, si avrà che la seconda sensazione è divenuta qualitativamente identica alla prima, mentre questa si è cambiata. Ond'è che la sensazione muscolare diviene misura del cammino fatto, e quindi della distanza dei due pnnti luminosi. E poichè le variazioni del senso muscolare si ordinano in una serie di differenze quantitative, mentre quelle del colore locale delle sensazioni in una serie qualitativa, ne viene che si forma per associazione un parallelismo completo di entrambe le serie, il cui ultimo risultato è di fissare la forma nella quale l'occhio intuisce le sue sensazioni. Tale forma, prodotto di un'associazione di sensazioni, è l'intuizione spaziale.

Il Wundt completó la sua analisi, mostrando come solamente per via delle sensazioni muscolari si possa avere la percezione della distanza, della profondità e insieme si possa dar ragione della visione diretta degli oggetti coll'immagine rovesciata nella retina, giacchè per mezzo dei suoi movimenti l'occhio segue gli oggetti esterni da un punto all'altro, portando una dopo l'altra tutte le parti della sua imagine retinica nel posto della visione più chiara. L'individuo, stando al Wundt, intuisce l'oggetto non in seguito all'imagine che ne riceve sulla retina, ma in seguito ai movimenti che deve compiere ciascun punto distintamente, dal che proviene che l'occhio è costretto in certo modo a raddrizzare ciò che era rovescio, a portare

Digitized by Google

in sopra ciò che era di sotto e in sotto ciò che era di sopra.

Ma qui si può domandare: Come riusciamo noi a sapere che moviamo l'occhio in sopra o in sotto? Sopra e sotto non sono nozioni di rapporto che presuppongono già il soggetto percipiente e la sua posizione nello spazio? Il Wundt risponde che appunto perchè sopra e sotto sono solamente relativi, noi possiamo portare un ordine nel mondo spaziale. In tutti i rapporti spaziali noi prendiamo noi stessi come centro; sopra e sotto come destra e sinistra sono contrassegni che hanno senso solamente in rapporto a noi stessi: noi chiamiamo *sotto* la direzione del movimento che va verso i nostri piedi, e *sopra* il contrario.

Il filosofo tedesco dopo aver analizzato ampiamente le origini e le condizioni delle sensazioni muscolari la cui variazione d'intensità sta in rapporto coll'estensione dei movimenti compiuti, scese ai particolari e discusse le obbiezioni che si potevano fare alla sua teoria. Una volta ammesso che per vedere gli oggetti estesi sia necessario muovere gli occhi, sorge la domanda, se ciò debba avvenire sempre ed in modo indispensabile. Debbo io muovere effettivamente il globo oculare in sopra o in sotto per sapere che in sopra o in sotto vi è qualche cosa d'esteso? Il Wundt rispose in modo negativo; gli oggetti invero sono appresi come estesi e sono collocati nello spazio anche quando l'occhio è in completo riposo, checchè ne dicano coloro che ammettono dei movimenti oculari piccoli, celeri, ecc. e per conciliare la teoria con l'apparente contraddizione il Wundt richiamò l'attenzione sulla differenza che va stabilita tra i processi psichici che sono in via di

Digitized by Google

svolgimento, che sono in *fieri*, e quelli che si sono già svolti e che poggiano su facoltà acquisite; quello infatti che fu attivo negli inizii delle nostre determinazioni spaziali non rimane una condizione necessaria in seguito. Noi sappiamo che la determinazione della posizione di due punti retinici stimolati dalla luce è il risultato della differenza esistente tra l'intensità delle sensazioni muscolari associate col colore locale proprio delle date sensazioni luminose: ora tale nesso per via dell'esercizio viene ad essere raffermato sempre di più, fino a giungere al punto che due impressioni agenti su due punti della retina se in antecedenza e ripetutamente furono differenziate dal punto di vista della localizzazione per mezzo di sensazioni muscolari varie per il grado d'intensità, saranno mantenute diverse, pur non avendo luogo nessun movimento e quindi nessuna sensazione muscolare. E ciò che si è detto della vista si applica perfettamente al tatto.

Come si vede, il Wundt nella sua teoria dell'intuizione spaziale cercò di mostrare come tanto le sensazioni muscolari quanto le qualità particolari dei vari punti stimolati degli organi della vista e del tatto determinino l'ordinamento spaziale delle impressioni e come le due azioni siano così intimamente collegate fra loro da non poter aver valore l'una senza l'aiuto dell'altra.

Se il Wundt nel dar ragione dell'intuizione spaziale si fermò massimamente sull'organo della vista, i filosofi inglesi richiamarono l'attenzione più sull'organo del tatto. Il Bain partito dal presupposto che l'estensione rappresenti la qualità delle sensazioni muscolari, afferma che la rappresentazione della coesistenza si ha allorchè alle serie

Digitized by Google

delle sensazioni muscolari si accompagna quella delle tattili. Allorchè moviamo la mano sopra un oggetto abbiamo ambedue quelle serie, una delle quali, la tattile, si presenta sempre identica. Difatti se noi moviamo la mano più rapidamente, la *stessa* serie si svolge con maggiore celerità e se la moviamo in senso inverso la *stessa* serie sempre si presenta, ma rovesciata. La ripetizione di queste serie dirette o rovesciate, scrive il Bain, accompagnate dagli stessi effetti sullo spirito, costituisce la nozione di permanenza o di stabilità nelle disposizioni che suppone l'oggetto, il mondo esterno, l'universo concepito come coesistente nello spazio. L'associazione delle due serie poi può soltanto darci la rappresentazione dell'estensione continua, perchè questa suppone quella dell'intervallo che non è possibile avere senza il passaggio dalla sensazione viva di un punto alla sensazione viva dell'altro. La sensazione muscolare essendo di natura continua riempie le lacune della tattile; e la loro costante connessione nell'esperienza fa che noi possiamo avere percezioni di estensioni anche quando una sola di esse è presente, perchè appunto la presenza dell'una rievoca in maniera affatto meccanica e inevitabile la memoria dell'altra.

Quanto alle dimensioni esse si spiegano con l'associazione di una o più coppie di serie; la percezione della lunghezza nasce da una, quella della superficie dall'incidenza in un punto di due, quella del solido dall'incidenza di tre, posto che la terza abbia una stessa incidenza rispetto alle altre due. La rappresentazione della distanza si desume dall'ampiezza e velocità dell'escursione che l'organo tattile deve fare per passare da uno degli estremi al-

Digitized by Google

l'altro. Quella della direzione dipende evidentemente dal rapporto del movimento ad un punto fisso che è per noi il nostro corpo. Infatti quando diciamo in alto, in basso, a destra, a sinistra, queste direzioni sono determinate rispetto al nostro proprio corpo ed hanno i loro segni in ispeciali sensazioni di movimento. Si sa che le sensazioni muscolari dipendenti dalla gravità ci dànno un'indicazione assai vivace per le direzioni in senso verticale; e per quelle in senso laterale, sebbene le indicazioni non siano così vivaci, pure non mancano. Difatti ciascun movimento in senso orizzontale è connesso con la contrazione di un muscolo speciale, e però con la relativa sensazione muscolare; così è il muscolo *deltoide* quello che serve ad allontanare il braccio dal corpo in senso laterale e il *trapezio* quello che lo volge all'indietro, e il *gran pettorale* quello che lo porta all'innanzi. Noi non sappiamo niente di questi muscoli, ma le sensazioni delle loro contrazioni diventano nell'esperienza segni delle diverse direzioni degli oggetti rispetto a noi. Anche la rappresentazione della posizione deriva dalle sensazioni di movimento, ma non da uno o due punti fissi a un altro, ma da tre almeno. La posizione di un punto è qualche cosa di fisso rispetto a noi, e di fisso per sè stesso; per conseguenza non possiamo determinarlo in rapporto al nostro corpo, la cui posizione è variabile, nè per rapporto a due punti soltanto, rispetto ai quali quello potrebbe anche variare per un'intera rotazione; di qui la necessità delle tre sensazioni di movimento corrispondenti alle tre coordinate dello spazio.

Il Masci nota che la teoria del Bain sulla formazione

Digitized by Google

della rappresentazione dello spazio tattile va completata con quella del Wundt, il quale, oltre all'associazione delle sensazioni d'innervazione colle serie tattili ne addita altre due: quella delle sensazioni di movimento nel vuoto con le sensazioni di compressione e distensione degli arti mossi e l'altra delle sensazioni d'innervazione con le sensazioni tattili *ricorrenti*, quella cioè in cui sono a contatto due superficie sensitive che si sentono reciprocamente. Quella prima associazione vale, secondo lui, a darci le prime e più indeterminate rappresentazioni di spazio; e mentre quella addotta dal Bain e dagli empiristi in genere ci abilita propriamente a discriminare e localizzare nello spazio, la seconda delle due associazioni da lui indicate ci dà la rappresentazione della posizione delle superficie tattili, e però ci fa localizzare rispetto ad essa le impressioni esterne.

Ci piace poi fermarci un momento sulla teoria dello Spencer, giacchè in questa è stato introdotto un elemento nuovo per spiegare l' *a priori* della intuizione di spazio, il fattore dell'eredità. Supponendo, dice lo Spencer, che si spinga un bastone nell'argilla, noi avremo una percezione semplice in apparenza, ma che in realtà è decomponibile in due elementi, tatto e tensione muscolare, i quali per la loro fusione costituiscono uno stato di coscienza tutt'affatto differente (intuizione spaziale), come il solfuro di carbonio differisce dallo zolfo e dal carbonio. Certamente è impossibile ora sbarazzarsi della nozione di spazio quale l'ha fatta una lunga eredità, ma noi possiamo ridurla nei termini più semplici, se per un momento pensiamo di essere introdotti cogli occhi bendati in una camera ignota: in tal

Digitized by Google

caso dapprima non avremo che dei cambiamenti di tensione muscolare indeterminati, e poi se giungiamo a toccare qualche cosa, avremo una nuova sensazione che limita (riversibilità della sensazione di tensione): e ripetendo tale operazione per molti punti, noi mediante il tatto acquisteremo la coscienza dello spazio come estensione. La vista poi verrà in aiuto e farà il resto. Si noti che la retina ha il vantaggio di toccare mediatamente una moltitudine di oggetti insieme. Una volta poi che la coscienza è arrivata a concepire due punti con un intervallo fra loro, è resa possibile anche una costruzione piú larga dello spazio, il quale, distinto dal corpo, va considerato soltanto come una possibilità di movimento. All'obbiezione che il semplice contatto di un oggetto è accompagnato da coscienza della posizione del sito toccato, lo Spencer rispose che prima dell'esperienza individuale vi erano connessioni già fissate tra i centri nervosi e i nervi periferici della parte toccata, vi era una conoscenza potenziale della posizione dovuta all'eredità (si ricordi l'illusione degli amputati). Insomma l'intuizione dello spazio per lo Spencer esiste nei centri nervosi a titolo di azione latente.

Quegli però che, comunque in modo vago, indeterminato e spesso inintelligibile ha attribuito il massimo valore al movimento per l'acquisto della nozione di spazio è stato certamente il Delboeuf, per il quale l'idea dello spazio è propria ad ogni essere dotato di motilità, per modo che un animale senza occhi, senza orecchie, senza odorato, senza gusto, ecc., dal momento che si muove, sapendo di muoversi, si fa dell'estensione la stessa idea che noi: sa

Digitized by Google

cioè che cos'è l'avanti, l'indietro, la destra, la sinistra, ecc. e se avrà molte braccia come un polipo, saprà dove è situato l'oggetto toccato da una di esse e saprà anche all'uopo raggiungerlo colle altre. La sensazione di movimento da tal punto di vista è il *primum*, il più semplice, il più universale degli elementi psichici della vita animale; e questa sensazione deve consistere in ciò che una parte della sostanza nerveo-muscolare, o meglio della sostanza vitale sente il suo proprio movimento.

L'opinione del Delboeuf fu ripresa e modificata successivamente da parecchi altri, tra i quali citeremo il De La Rive (1). Ogni senso, dice quest'ultimo, dà luogo a una nozione che gli è speciale: dall'esercizio del senso muscolare deve venire fuori una nozione che sia per esso quello che il colore è per la vista, la resistenza per il tatto, il suono per l'udito, ecc. Questo senso non è appariscente, perchè la qualità del mondo sensibile che esso ci fa conoscere costituisce il mondo sensibile stesso sotto la denominazione di spazio. E noi attribuiamo alla materia il carattere essenziale di mobilità, perchè le altre qualità ce la fanno conoscere attraverso una specie d'illusione, mentre il fenomeno di mobilità è la ragione di tutti gli altri. Bisogna però ammettere l'esistenza di un senso speciale da cui prende origine la nozione di movimento, che sembra esistere da sè, perchè questo senso è implicitamente ammesso. Inoltre la percezione del movimento ha un'importanza speciale in quanto riflette la nostra attività volontaria, e per ciò stesso la possibilità della nostra spe-

(1) *Revue philosophique*, anno 1889.

Digitized by Google

rimentazione esterna. È per questo che noi ne facciamo il criterio della localizzazione. Sicchè per il citato autore un organo mobile con tutti i muscoli e la porzione del sistema nervoso che ne dipendono è organo del senso muscolare e determina l'esistenza del *campo angolare*, ovvero della nozione di spazio sferico. E lo spazio in genere si concepisce nel modo seguente: Io so che esiste davanti a me un punto visuale o tattile solamente quando, dopo avere ottenuto una certa sensazione muscolare del globo oculare, o del braccio, io ho ricevuto una certa sensazione visuale o tattile. Nei due casi la concezione risulta dalla rappresentazione o dalla memoria delle sensazioni percepite, e dalla convinzione dell'esistenza permanente della causa esteriore.

Prima di discutere del valore che, secondo noi, va attribuito alle sensazioni muscolari per l'origine dell'intuizione dello spazio, ci sembra opportuno fermarci alquanto distesamente sulle opinioni emesse e sulle ricerche compiute dal Münsterberg, sia perchè relativamente recenti, sia perchè si allontanano dalle indagini congeneri, non foss'altro per essere fondate quasi esclusivamente sopra esperimenti. Il Münsterberg adunque movendo dal concetto che le sole sensazioni muscolari possono fornire delle intensità misurabili, tracciò il piano seguente: sottomettere sperimentalmente la valutazione spaziale delle grandezze a condizioni che agiscano, modificandoli, sui movimenti dell'occhio e vedere se si producano delle modificazioni corrispondenti nella valutazione (1). Accenneremo ad al-

(1) L'autore adopera il metodo degli errori medi: considera cioè una grandezza normale ed altre alternativamente o troppo grandi o

Digitized by Google

cune delle condizioni alle quali sottopose la valutazione delle grandezze: 1° i due occhi si muovevano liberamente: 2° un occhio era nascosto e l'altro si muoveva liberamente: 3° i due occhi fissavano un punto situato nel mezzo tra le distanze da paragonare, ecc. Ecco qualcuno dei risultati ottenuti: si esagerava la distanza verso sinistra e s'impiccoliva quella verso destra: fatto che si spiegherebbe per l'abitudine che noi abbiamo di leggere e scrivere da sinistra a destra, la quale abitudine rende lo sforzo muscolare in tal senso meno grande: inoltre le imagini situate nella periferia della retina erano accresciute sia nel caso che fossero radiali, che nel caso che fossero tangenziali. Ma ciò che più importa notare è che l'errore variabile medio era più grande cogli occhi fissi che con quelli in movimento, dal che il Münsterberg dedusse che ogni apprezzamento sulla grandezza poggia sulla valutazione dell'intensità delle sensazioni muscolari. È chiaro, secondo lui, che i movimenti eseguiti realmente debbono fornire elementi di apprezzamento più precisi che non le sensazioni semplicemente riprodotte, essendo l'occhio fisso. Se non che si può fare notare al Münsterberg che la retina funziona diversamente nel caso d'immobilità degli occhi, ond'è che la differenza da lui segnalata può spiegarsi almeno in parte per via di questa differenza dell'azione re-

troppo piccole e per conseguenza tali da dover essere allungate o impiccolite, perchè divengano o appaiano uguali alla prima. La quantità della quale le grandezze da rendere uguali alla grandezza normale differiscono in media da quest'ultima, è evidentemente l'errore costante, poichè tutti gli errori prodotti dai cambiamenti che sopravvengono nella sensibilità devono compensarsi. Egli studia insieme coll'errore costante l'errore vario.

Digitized by Google

tinica. Del resto la teoria che la misura visuale sia una semplice comparazione di sensazioni muscolari è molto difficile che sia provata, giacchè una volta che ogni eccitazione retinica produce una reazione motrice determinata, non si arriverà mai ad isolare questi due fenomeni strettamente associati, l'uno retinico e l'altro muscolare, e quando si crede di agire semplicemente sui movimenti dell'occhio si modifica anche lo stato della retina.

Il Münsterberg per dar ragione della intuizione dello spazio non si contentò solamente dei movimenti dell'occhio, ma fermò l'attenzione anche sull'orecchio e vediamo come. Le onde sonore producono nel vestibolo e nella coclea le eccitazioni donde risulta la sensazione di suono, eccitazioni relativamente indipendenti dalla posizione della sorgente sonora, tanto che le differenze risultanti dallo spostamento di quest'ultima sono percepite come differenze qualitative senza rapporto diretto alla localizzazione del suono. Ma dall'altra parte le stesse onde sonore producono nei canali semicircolari altre eccitazioni (1) interamente dipendenti dalla situazione dell'oggetto donde emanano. Tale dipendenza per il Münsterberg si concepisce facilmente considerando la posizione perpendicolare vicendevole dei tre canali. Se non che, nota giustamente il Bourdon (2), i canali semicircolari non hanno che tre direzioni; ora come arrive-

(1) Ricordiamo qui che altri autori prima del Münsterberg, comunque da punti di vista differenti, avevano assegnato ai canali semicircolari la funzione di darci il senso dello spazio. Tra gli altri citeremo il Cyon, il quale però non faceva intervenire le sensazioni muscolari, ma tutto faceva dipendere dall'azione diretta delle onde sonore sui canali semicircolari, azione misteriosa ed inesplicabile.

(2) *Revue philosophique,* 1890.

Digitized by Google

remmo noi a stabilire col solo loro aiuto quell'infinità di direzioni che lo spazio in realtà possiede? A tal uopo bisogna ricordare che il bambino partendo dalla conoscenza di queste infinite direzioni apprende solo molto tardi il dato geometrico delle tre direzioni principali. Queste insomma rappresentano una scoverta tardiva, non una cognizione primitiva.

Ma tornando all'esposizione della teoria del Münsterberg, diremo che le suddette eccitazioni dànno origine in modo reflesso, probabilmente per via del cervelletto, ad alcuni movimenti della testa e delle sue parti vantaggiosi all'individuo in quanto mettono le orecchie per rapporto alla sorgente sonora nella posizione adatta alla udizione più netta, posizione che è quella nella quale il suono viene dal davanti e con intensità eguale per le due orecchie: tali movimenti devono dar origine alle sensazioni muscolari, nel cui insieme consiste lo spazio uditivo. Un'esperienza interessante provò al Münsterberg che la localizzazione uditiva non può dipendere dalla sensazione sonora pura e semplice: se si fa arrivare alle due orecchie per mezzo di un tubo biforcato il rumore del tic-tac d'un orologio e se in seguito si allontana l'una delle branche dello stesso tubo fino a che, poniamo, il tic-tac non sia percettibile per l'orecchio sinistro, si osserva questo, dice Urbantschitch: « l'orecchio destro percepisce il tic tac dell'orologio molto debolmente, ma distinto tanto se la branca appartenente all'altro orecchio viene compressa, quanto se è lasciata aperta: ma la determinazione del posto in cui si produce lo stimolo uditivo è notevolmente influenzata dalla compressione del tubo sinistro. Il tic-tac è sentito

Digitized by Google

nell'orecchio destro solamente se vi è occlusione completa nel tubo sinistro: mentre se lo si lascia aperto, il tic-tac sembra allontanarsi dall'orecchio dritto, avvicinandosi al mezzo della testa: il che, secondo Münsterberg, ci mostra che l'eccitazione sonora del lato sinistro se è debole per produrre una sensazione di suono, è nondimeno capace di agire sulla localizzazione della sensazione sonora proveniente da destra. Se la stessa sensazione sonora avesse il suo segno locale, dovrebbe cessare con essa la sua azione sulla percezione della parte destra; ora stante che ciò non avviene, ne segue che l'eccitazione centripeta, la quale diviene cosciente come suono e quella che sveglia in noi la rappresentazione di un punto determinato dello spazio, non solamente non sono identiche, ma entro certi limiti, sono indipendenti l'una dall'altra. Se non che l'argomento precedente dice troppo, in quanto con esso si può negare ogni azione di fenomeni inconscienti sulla vita cosciente: è probabile che allo stesso modo che i residui mnemonici incoscienti agiscono sulle nostre percezioni attuali, rendendole più nette e falsandole qualche volta, così la localizzazione possa essere determinata da un residuo *relativamente* incosciente di suono.

Il Münsterberg compì molte altre esperienze per risolvere la questione di quanti gradi dovesse spostarsi la direzione di un suono, perchè detto spostamento fosse percepito (1) e trovò che orizzontalmente il minimum di spo-

(1) L'autore fece in modo che la sorgente sonora si spostasse su tre circonferenze di un metro di raggio aventi il loro centro nella testa nel mezzo di una linea che congiungesse i due timpani, e appartenenti rispettivamente a tre piani perpendicolari tra loro, uno orizzontale e due altri verticali.

Digitized by Google

stamento percettibile andava crescendo a misura che la sorgente sonora passava dal davanti della testa al di dietro. Spiegò l'aumento del minimun di spostamento percettibile quando si passava da 0° (dinanzi la testa) a 180° (dietro), per mezzo dell'intensità crescente dello sforzo muscolare che bisognava fare per imprimere alla testa delle rotazioni corrispondenti. Tale intensità crescente portava con sè, secondo la legge di Weber, l'accrescimento delle differenze percettibili.

Al Münsterberg furono fatte molte obbiezioni, alle quali accenneremo di volo: 1° si è detto che il numero delle sue esperienze è insufficiente; 2° che le esperienze furono fatte in momenti differenti e quindi i risultati ottenuti potettero dipendere da stati particolari dell'attenzione; 3° che taluni risultati appaiono sorprendenti, come quando diveniva percettibile lo spostamento di un solo centimetro. Ma a parte tutte queste osservazioni, rimangono sempre un mistero i caratteri distintivi di quelle eccitazioni che producono le diverse reazioni muscolari, in grazia delle quali poi si localizza il suono.

Ed ora vediamo in modo più particolareggiato le obbiezioni che possono esser mosse alla teoria che attribuisce al senso muscolare pressochè esclusiva importanza per la genesi psicologica della rappresentazione dello spazio. Fu notato per prima che le sensazioni muscolari essendo successive le une per rapporto alle altre, non possono dar ragione del carattere di simultaneità col quale ci appaiono le parti dello spazio, onde pare necessario attribuire nella percezione dell'estensione super-

Digitized by Google

ficiale una parte importante alla sensazione specifica dell'occhio, cioè al colore, il quale rappresenta l'elemento simultaneo in opposizione alle sensazioni muscolari che rappresentano l'elemento successivo. Poi il rapporto della sensazione specifica colla sensazione muscolare che dovrebbe darci l'estensione, andrebbe considerato come qualche cosa di più intimo che non un semplice rapporto di juxta-posizione, quale è quello offerto dalle leggi di associazione. Le due sensazioni insomma dovrebbero essere combinate come due elementi chimici si combinano per formare un composto, nel quale non si trovano più le qualità dei componenti (*Teoria sintetica*). C'è di più ancora. I partigiani della così detta teoria empirica o genetica della nozione di spazio hanno di mira di formare coll'intensivo delle sensazioni muscolari l'estensivo delle cose, senza accorgersi che per ammettere ciò occorre in ultima analisi supporre un certo potere, una certa facoltà innata nello spirito, da cui essi rifuggono. E lo spazio costruito per mezzo di taluni movimenti, è innegabile che possa essere percepito, sia pure in un tempo posteriore, dagli occhi : ora non si viene con ciò ad ammettere negli occhi la capacità di percepire lo spazio ? Non si sposta, invece di risolvere la questione ? È vero che qui si può osservare che in tal caso lo spazio obbiettivo percepito dall'occhio è un insieme di *imagini* o di ricordi di sensazioni muscolari, i quali possono associarsi colle sensazioni oculari e comunicar loro l'attitudine a rappresentare l'estensione da esse non posseduta; ma a ciò si risponde, domandando se l'occhio veda o no l'estensione : se no, vuol dire che non vede nemmeno due corpi situati l'uno fuori dell'altro, l'uno a destra e l'altro

Digitized by Google

a sinistra, aventi una certa grandezza ecc. (equivalendo ciò a vedere nello spazio), il che è semplicemente assurdo: l'occhio dunque vede realmente nello spazio. Se non che occorrerà spiegare in che modo le sensazioni visuali divengano atte ad intuire lo spazio e allora delle due l'una, o bisognerà supporre che esse avessero una predisposizione a lasciarsi adattare al detto ufficio e ricadiamo nel nativismo, ovvero che esse non avessero alcuna predisposizione e che godessero di una plasticità assoluta ed abbiamo un'altra forma di nativismo data dall'indeterminazione assoluta.

Si dice che noi tendiamo a trasportare le impressioni degli oggetti sulla *macula lutea* affine di acquistare delle immagini più chiare e precise: ma un tal fatto non presuppone già la localizzazione? (1). Inoltre vi è una ragione reale di ammettere un'eccitabilità differente per le diverse parti della retina, nel grado che lo vorrebbe la teoria? E vi è alcuna prova per ammettere che un'impressione particolare rientrando come parte in una complessa, sia condotta nel mezzo della retina e susciti un movimento determinato,

(1) Il Bonatelli fin dal 1864 notava che le rappresentazioni spaziali non potrebbero nascere dalle sensazioni muscolari, se già l'immaginazione non possedesse uno spazio in cui collocarle e distribuirle. Al che aggiungeva che gli elementi delle nostre nozioni geometriche non si confanno punto coi movimenti muscolari che dovrebbero fornirceli: i primi sono semplicissimi, p. es.: la retta, gli angoli rettilinei, il triangolo ecc., mentre i secondi e precisamente quelli che dovrebbero servire a generare i primi, sono complicatissimi e molteplici e così artificiosamente intrecciati che se le prime nozioni geometriche non fossero proprio altro che le sensazioni di quei movimenti, dovrebbero essere la più intricata e confusa cosa del mondo; nè si capisce, aggiungiamo noi, come anche partendo da simile confusione si sia potuto giungere a formare gli elementi geometrici a cui si è accennato.

Digitized by Google

che non ha niente a che fare colle altre impressioni particolari coordinate?

Per convincersi della mancanza di solidità della teoria delle sensazioni muscolari basta riflettere che vi sono delle parti della retina che si trovano troppo lontane, perchè le loro impressioni possano essere trasportate per via di semplici movimenti degli occhi alla *macula lutea*. Perchè la rappresentazione delle differenze spaziali traesse origine dal movimento, occorrerebbe che un punto della retina descrivesse realmente tale o tal'altro cammino o che tutta la pupilla girasse intorno a tale o tal'altro punto; ora ciò che è vero si è, che certe sensazioni determinate intensivamente e qualitativamente, non possono riferirsi ad un dato spazio, se non quando, essendo già formata l'intuizione spaziale, lo stato qualitativo della sensazione è associato a tale o tal'altra rappresentazione estensiva.

Che tra la rappresentazione dello spazio e il movimento esistano dei rapporti è innegabile, ma siamo perciò autorizzati ad affermare che è il movimento, o meglio che sono le sensazioni muscolari, ottenute in seguito ai movimenti, che ci conducono a formare la intuizione spaziale? Si può dire che senza di esse non si avrebbe quest'ultima? Noi a tal proposito crediamo opportuno distinguere il movimento obbiettivamente considerato e percepito per mezzo della vista, come per mezzo di tutte quelle sensazioni provenienti dalle parti in moto, atte ad informarci della direzione, dell'estensione, ecc. del moto stesso, dal movimento considerato subbiettivamente, cioè nella sua origine, nel sentore (senso di forza) che noi abbiamo, producendolo: ora finchè noi abbiamo in vista il primo, cioè il movimento obbiettivo, è

Digitized by Google

presupposta già la intuizione di spazio; come si potrebbe, infatti, percepire e fissare l'attenzione sul movimento esteriore, se prima non si fosse formata la nozione dell'*esterno*? È da escludere quindi che il movimento obbiettivamente considerato dia origine alla nozione di spazio. Dall'altra parte dal punto di vista subbiettivo, noi non acquistiamo coscienza del movimento vero e proprio, ma della forza che ad esso dà origine, della causa che lo produce, della *capacità* e della *possibilità* di poterlo eseguire, nel quale ultimo caso lo spazio è posto, non presupposto. Quando si dice che il movimento fornisce la intuizione di spazio, non si fa in sostanza che attribuire al movimento obbiettivamente considerato ciò che è attribuibile a quello subbiettivo (attività subbiettiva); si prende l'uno per l'altro. I rapporti tra spazio ed attività sono, secondo noi, ben altri che tra spazio e movimento, giacchè il movimento presuppone già la nozione di spazio comunque confusa, mentre l'attività propriamente detta non la presuppone, ma la pone solamente dopo che s'incontra in altri centri di attività. Non si può dire che noi abbiamo la nozione di spazio solamente dai movimenti, ma bensì che anche senza di questi (se mai ciò fosse possibile) purchè l'energia psichica si metta in rapporto con altra energia per mezzo di alcuni sensi (vista e tatto), noi abbiamo una certa intuizione di spazio. E si spiega benissimo poi perchè i movimenti siano apparsi a molti autori un fattore importante della genesi della nozione di spazio: non costituiscono forse i movimenti una delle manifestazioni più appariscenti dell'attività interna ed il principale mezzo di rispondere agli stimoli di *altre* attività? Insomma per noi le nozioni di *esteriorità* e di *spazialità* s'acquistano con

Digitized by Google

un solo processo e quindi contemporaneamente: del resto chi dice *esterno* non dice per ciò stesso *spazio*? S'intende bene che qui si vuole indagare la genesi di spazio, non la *natura* dello spazio dal punto di vista metafisico.

Di guisa che per noi l'intuizione dello spazio ha la sua origine nell'appercezione del modo in cui reagisce (o della tendenza o della capacità di reagire all'esterno) estrinsecamente l'attività interiore di fronte agli stimoli di altri centri di attività: reazione che per lo più si accompagna col movimento o colla tendenza al movimento e che è in ragione inversa della reazione emotiva. È per questo che i sensi, i quali sono accompagnati da un maggior tono emotivo e che sono più propriamente egoistici (gusto, olfatto, sensazioni organiche, ecc.) non forniscono alcuna rappresentazione spaziale.

D'altronde, è bene ripeterlo, nessuna cosa al mondo potrebbe farci comprendere, perchè un sistema di sensazioni (muscolari) che non implica alcuna nozione di spazio dovrebbe necessariamente essere percepito sotto la forma di spazio. Ormai nessuno più crede che noi abbiamo come a dire la intuizione vuota dello spazio per disporvi in seguito la imagini. Noi, come diceva Lotze, reagiamo secondo le leggi della nostra natura alle eccitazioni e cominciamo dal localizzare un'impressione P vicino ad un'altra Q, immaginando una linea *m n*, che si può chiamare elemento dello spazio futuro, ma non una linea nello spazio, perchè questo spazio intero nel quale potrebbe essere tracciata non esiste ancora. É più tardi che noi acquistiamo la convinzione della possibilità di combinare, di legare punti dati in modi svariatissimi e infine in maniera illimitata.

Digitized by Google

Non ci fermeremo su tutte le discussioni fatte a proposito dei caratteri propri della rappresentazione spaziale. Conchiuderemo piuttosto col notare come le sensazioni si trovino nel nostro spirito inestese e l' una insieme coll' altra, benchè distinte, a guisa per esempio dei suoni contemporanei di un accordo: ben vi corrono tra esse dei rapporti dovuti ai differenti punti del nostro corpo che furono affetti dallo stimolo, alla direzione di questo e via dicendo; dovuti quindi a dei rapporti spaziali: ma, sono perciò rapporti spaziali essi medesimi? Tanto varrebbe dir ciò, quanto affermare che tra i diversi suoni che il cantante emette dalla sua bocca corrono nè piú nè meno quelle medesime attinenze che tra le note segnate sulla carta. Son due ordini paralleli di rapporti, di cui ciascun punto ha il suo corrispondente nell'altro, ma che non hanno niente di comune tra loro. Ora perchè il cantante può tradurre le relazioni di estensione superficiale in che consistono i caratteri della musica nel linguaggio affatto diverso del canto? Perchè egli possiede questo linguaggio; e sebbene si possa dire che non avrebbe cantato mai questa o quell'aria se non l'avesse letta nella musica, è vero del pari che questa non sarebbe bastata a dargli la menoma idea del canto, se egli non avesse già avuto in sè la materia e l'organo per quel mondo di suoni. Se non fosse nella natura dello spirito di rispondere all'azione della forza esterna coll'intuizione spaziale, lo stesso non potrebbe mai fare quelle molteplici e svariate operazioni per cui arriva a costruire a senso per es. del Wundt, la form spaaziale. Nè v'è una ragione al mondo, perchè le sensazioni muscolari per sè divengano misura, regola e

Digitized by Google

quindi forma di tutte le altre sensazioni: affinchè lo spirito separi, astragga, sintetizzi, ecc., occorre che segua delle tendenze, delle leggi inerenti alla sua propria natura: e gli stimoli esterni di qualunque genere siano coi loro effetti, non varranno che a suscitare la sua attività, ricevendo essi però ogni significato da quest'ultima.

La questione non procederebbe di un passo coll'affermare che per senso muscolare occorra intendere la coscienza dell'impulso motore centrale, prima, perchè l'attività psichica non va intesa solo come movimento, poi perchè l'attività, come la vita, non si può localizzare in un dato centro, e infine perchè anche i risultati della scienza positiva contradicono ad una tale ipotesi.

La percezione della realtà esterna.

Bisogna arrivare agli ultimi anni del secolo passato per trovare la prima radice dell'opinione che alla formazione della nozione della realtà esterna abbia una parte essenziale la motilità: bisogna arrivare alla scuola ideologica francese sorta quasi contemporaneamente alla rivoluzione e continuatasi, secondo taluni, fino a Taine e a Renan. Gli ideologi, infatti, avendo per iscopo precipuo d'indagare l'origine di tutte le nostre idee, di fare l'analisi di tutte le nostre cognizioni, non potevano non fermare la loro attenzione sul problema dell'origine dell'idea di corpo. Ed a Condillac che aveva attribuito, in seguito ad un'analisi insufficiente, al tatto la cognizione dei corpi, si oppose Destutt de Tracy, il quale ebbe l'intento di mettere in evi-

Digitized by Google

denza le contradizioni e le oscurità esistenti nel *Traité des Sensations*. Egli per il primo con ogni sforzo propugnò l'opinione che si dovesse alla motilità, distinta dal tatto, la cognizione dei corpi. Tutti i nostri sensi, egli diceva, rendono possibile la recezione delle impressioni dei corpi esterni, ma è solamente la mobilità quella che ci dà l'impressione di resistenza, impressione che ci fa conoscere l'esistenza di corpi opponentisi ai movimenti. Si tratta di un sesto senso che non è stato distinto, soggiungeva De Tracy, poichè manca di un organo particolare. Io mi muovo, io lo sento e finchè non incontro un ostacolo io posso dire di avere la sensazione *di niente* : ma appena che mi si fa incontro una resistenza, la quale m'impedisce di muovermi, io chiamo tale ostacolo *un corpo*.

Il De Tracy tornò dipoi sul medesimo argomento, occupandosi in modo particolare di Condillac, in occasione di una nuova edizione delle opere di quest'ultimo ; e con nuove prove cercò di mostrare che noi dobbiamo alla sensazione di resistenza la conoscenza dei corpi e che prima di essa non può aver luogo alcun giudizio da parte nostra, giacché non possiamo distinguere le une dalle altre le percezioni simultanee. Egli dava così alla sensazione di resistenza la preminenza rispetto a tutte le altre sensazioni, non essendo possibile, secondo lui, nè conoscere e nemmeno concepire qualche cosa che non fosse *resistente* ed *estesa*. Molto opportunamente faceva notare come il Condillac pur avendo assegnato una certa importanza alla motilità, non era giunto al concetto essenziale che quando noi ci muoviamo, *lo sentiamo*. Se non che presto fu obbiettato al De Tracy che la sensazione di resistenza non si distingue dalle altre in

Digitized by Google

modo da poterci garentire della sua provenienza dal di fuori; ond'è che egli nel 1798 lesse all'*Istituto* una dissertazione *Sull'Esistenza e le ipotesi di Berkeley e di Malebranche*, nella quale dopo aver portato un giudizio favorevole massimamente sul secondo dei due autori succitati per aver questi negato l'esistenza della materia come un'entità a sè e per avere insieme ammesso che i singoli corpi ci sono noti per mezzo delle sensazioni prodotte in noi, contradice all'affermazione del filosofo inglese che le cause delle nostre sensazioni debbano necessariamente esistere nella mente di uno spirito. Secondo lui, l'errore del Berkeley è quello di aver confuso l'impressione ricevuta da un essere senziente colla qualità che è la causa di tale sensazione. L'ideologo francese quindi muove dal principio che quando un essere dotato di sensibilità prova una modificazione, sente che egli è, che egli esiste: sentire equivale ad essere senziente ed essere senziente implica essere: ma d'altra parte essere sentito è anche essere, e quindi esistere. Quando io sento un gusto, un odore, ecc. io apprendo la mia esistenza; e se io ho la sensazione del movimento, sento insieme che sono io che faccio questo e quindi ho quel modo di essere chiamato *volere*, parte essenziale del mio Io. Dato il caso che questo movimento sia arrestato, io son costretto a dedurre che ciò proviene da qualche cosa che non è il mio Io, e che esiste: la pietra che io pongo nella mia mano, m'impedisce di chiuderla come accadeva prima quando volevo: dunque essa non è il mio Io: ed il mio corpo è mio, perchè il mio Io sente tutto ciò che gli accade e insieme sente che la mia volontà lo fa muovere. Resistere è dunque *esistere* e l'essere che possiede questa

Digitized by Google

qualità è veramente un essere ed un essere estraneo al mio. In quanto esso mi resiste in modo continuo mi dà la nozione di estensione, in quanto mi resiste secondo una certa direzione mi dà la figura e la forma e in quanto resiste o cede ad un movimento più o meno intenso, mi dà l'idea di mollezza, di durezza, di solidità, ecc. Tutte le nostre sensazioni sono il risultato dell' urto di alcuni esseri più o meno resistenti, di alcuni corpi contro gli organi che alla loro volta sono delle parti resistenti e quindi delle parti corporee.

Il De Tracy tornò ancora nella sua *Ideologia* a porsi il problema concernente i corpi esterni. « Quando io muovo il braccio, » egli disse, « io provo una sensazione di movimento; e quando il movimento cessa in seguito ad un ostacolo, io ne sono avvertito; questo è molto, ma non è tutto, come avevo altra volta pensato. Infatti non sapendo ancora che io ho un braccio, nè che vi sono dei corpi, io non posso riconoscere che ciò che fa cessare la mia sensazione di movimento è un essere esteriore ». Vediamo in che modo il De Tracy abbia modificato la sua teoria anteriore. Una sensazione di movimento può essere seguita dal desiderio di tornarla a provare, ond'è che, incontrando un ostacolo, la sensazione non vi sarà, mentre il desiderio permane; in tal caso il desiderio rappresenta l'Io, mentre ciò che resiste è il fuori di me. Se non che mentre prima il medesimo autore aveva sostenuto che la motilità coincide colla volontà e col giudizio, ora emette l'opinione che dalla sensazione piacevole o dispiacevole si va al giudizio quando noi avvertiamo la dipendenza di essa dal l'assenza o presenza di un ostacolo e insieme ammette che

Digitized by Google

il desiderio irreflesso di agitarsi quando si prova un vivo dolore precede o accompagna il primo dei nostri movimenti intenzionali. Il Picavet ritiene che il De Tracy sia stato tratto a modificare in codesta guisa le sue opinioni dalla meditazione delle opere del Cabanis, il quale, facendo provenire gl'istinti di conservazione, di nutrizione ecc. da determinazioni proprie dei singoli apparecchi (sistema nervoso, circolatorio, digestivo ecc.), separò da essi la coscienza in modo da ritenere possibile il compimento degli atti senza conoscenza e distaccò le facoltà attive o istintive da quelle recettive o sensitive (intelligenza).

Ci siamo dilungati alquanto nell'esporre le opinioni del l'ideologo francese, giacchè esse ci sembra contengano i germi delle teorie gnoseologiche odierne, le quali con leggiere varianti tutte concordano nell'assegnare grande importanza al fattore motorio. A noi pare che i filosofi moderni non siano andati molto innanzi al De Tracy, ma che abbiano solamente specificato, svolto, differenziato e leggermente modificato le sue idee fondamentali: e per convincercene non abbiamo che a volgere un rapido sguardo alle teorie odierne più in voga.

Fino a questi ultimi tempi tra i filosofi inglesi si è agitata con molto ardore la questione sul cosidetto *Coefficiente della realtà esterna*, intendendo per quest'ultimo quel qualchecosa per cui talune sensazioni (*presentazioni*) sono considerate da noi come provenienti dall'esterno. Ora taluni, come lo Spencer, lo Stout e moltissimi altri hanno emesso l'opinione che il carattere precipuo della sensazione proveniente dall'esterno è l'indipendenza dalla volontà, mentre altri come il Bain, il Pickler hanno affermato l'in-

Digitized by Google

verso, che cioè il coefficiente della realtà esterna è dato dal dipendere dalla volontà delle rappresentazioni provenienti dall'esterno. Se non che l'origine di tale contraddizione va rintracciata, come già aveva accennato il Baldwin, nella confusione fatta tra il *coefficiente mnemonico della realtà* (quel criterio in base a cui noi crediamo che le imagini conservate nella memoria appartengano ad una esperienza reale e non alla fantasia) ed il *coefficiente sensoriale* (il criterio della realtà presente). È innegabile invero che queste due specie di realtà differiscono nel loro rapporto colla volontà; la realtà sensibile presente è indipendente dalla volontà e la base psicologica della realtà esterna da tal punto di vista d'ordinario è ricercata nella sensazione di resistenza; ma lo stesso non si può dire della realtà mnemonica, giacchè noi solo allora attribuiamo la realtà ad una imagine conservata nella memoria, quando ripetendo volontariamente la serie di sensazioni muscolari associata con essa in virtù dell'esperienza antecedente, riesciamo a *provare la sensazione* che già ci aspettavamo. In ogni caso per taluni è sempre l'associazione di una data sensazione col senso muscolare che costituisce il criterio della realtà: quando tale connessione avviene per la prima volta, la sensazione di resistenza figura come il fatto primitivo e quindi indipendente dalla volontà, mentre quando l'associazione ha già avuto luogo, ed in seguito al ricordo conservato, provochiamo volontariamente le sensazioni muscolari opportune, la sensazione di resistenza è un fatto secondario e sussecutivo all'atto volontario.

È naturale che il coefficiente mnemonico della realtà esterna

Digitized by Google

debba essere distinto dalla ricognizione pura e semplice; nell'ultimo caso possiamo volontariamente richiamare alla mente alcune idee avute per lo innanzi, e che non furono accompagnate dal coefficiente sensoriale (non furono cioè indipendenti singolarmente considerate dalla volontà) mentre nel primo caso noi ci ricordiamo perfettamente che le sensazioni di resistenza furono anteriormente ottenute indipendentemente dalla volontà.

Il Bain che ha segnatamente insistito sul coefficiente mnemonico ha avuto presente in modo precipuo la persistenza degli oggetti esterni; ed anzi a tal proposito possiamo aggiungere che l'opinione del Mill circa la permanente posssibilità delle sensazioni poggia quasi esclusivamente sul medesimo coefficiente mnemonico. Se ha ragione lo Stout di ritenere che una possibilità non è niente insino a che non si ha la sensazione vera e propria, ha del pari ragione il Pickler di dire che la possibilità di avere delle sensazioni una volta fondata sopra una base solida, può indurre la credenza, anche senza che si provi la sensazione effettiva. Del resto la formula del Mill, quale è attualmente, non è esatta e non può soddisfare nè il Pickler, nè lo Stout; è solamente modificandola nel senso di una *permanente possibilità di provocare da sè stesso certe sensazioni* che può esprimere la costruzione mnemonica, mentre per esprimere il coefficiente sensoriale dovrebbe dire *permanente necessità di certe sensazioni.*

Conchiudendo, noi possiamo dire che i filosofi inglesi moderni ritengono come criterio *primitivo* della credenza nella realtà esterna il coefficiente sensoriale (indipendenza dalla volontà) e quale criterio secondario il coefficiente

Digitized by Google

mnemonico (provocazione volontaria di sensazioni): talchè la credenza nel mondo esterno si fonda per loro sul sentimento della necessità di provare date sensazioni e sulla possibilità di riprovare tali sensazioni in un dato tempo.

Passando ai filosofi tedeschi noi troviamo poca difformità di opinioni. Il Wundt parlando delle sensazioni muscolari che più facilmente si associano con altre sensazioni particolari (sensazioni dei movimenti oculari associate coi cambiamenti d'intensità e di chiarezza delle sensazioni visive, sensazioni muscolari degli arti associate coi mutamenti della sensibilità tattile), emette l'opinione che da tali associazioni di sensazioni gradatamente vien fuori l'antitesi tra l'Io e il mondo esterno. Le sensazioni muscolari rappresenterebbero il primo germe della differenziazione dell'Io, in quanto noi consideriamo le modificazioni subbiettive del complesso sensoriale, le modificazioni cioè del sentimento di attività come un gruppo di qualità sensoriali che sta di contro alle altre proprietà delle sensazioni (chiarezza, intensità, ecc.). Queste ultime stanno da sè, comunque possano esser modificate per mezzo dell'esercizio dell'attività in date maniere.

La Scuola di Wundt ha svolto il pensiero del maestro a tal riguardo. La subbiettivazione dei fatti psichici, dice il Külpe, si fonda sull'esperienza di un rapporto di dipendenza da parte di essi dal proprio corpo (la nozione del proprio corpo proverrebbe naturalmente in modo speciale dal senso muscolare), mentre l'obbiettivazione sopra un'esperienza corrispondente di dipendenza dei medesimi fatti psichici da altri oggetti posti nello spazio. In tal guisa sarebbe evitata la contradizione che un fatto psichico (rappresentazione) possa

Digitized by Google

essere insieme *nell'Io* e *al di fuori*, giacchè nel primo caso noi significhiamo il rapporto di dipendenza dal proprio corpo, nel secondo il rapporto ottico-spaziale che parecchi oggetti possono aver fra loro: la subbiettivazione e l'obbiettivazione indicherebbero relazioni di diverso ordine. La distinzione dell'Io e del Non-Io è, secondo tale scuola, non fondata su necessità teoriche, ma sopra esigenze pratiche ; il motivo della separazione dei due campi conoscitivi risiede, come già aveva detto Fichte, nell'*Io che vuole e che agisce.*

Il Wundt e la sua scuola respinsero l'opinione di coloro che volevano far derivare la nozione del mondo esterno dalla sensazione di resistenza pura e semplice, notando che sarebbe come far derivare la nozione dello spazio dalle sensazioni spaziali. La qualità della resistenza può, infatti, servire solo come simbolo più o meno fedele per esprimere un fatto già per altra via determinato e conosciuto. Allo stesso modo che una parola per sè non ci svela una realtà a noi non nota per altra via, così alcune sensazioni non possono agire come filo conduttore per farci conoscere il mondo esterno. A ciò si aggiunga che non solo le sensazioni muscolari, ma anche altre sensazioni quali quelle tattili, quelle ottiche, in date circostanze, possono essere chiamate *sensazioni di resistenza.* Infine si sa che tutte le sensazioni *indistintamente* tendono ad essere localizzate nella periferia, ovvero negli organi sensoriali da cui provengono, ond'è che non c'è ragione per cui le sensazioni muscolari provenienti dalla periferia abbiano una tendenza totalmente diversa da quella delle altre. Anzi il Dunan (1) notava

(1) Dunan, *Les Théories métaphysiques du monde extérieur*, « Revue Philosophique », settembre, 1885

Digitized by Google

che mentre noi non possiamo rappresentarci la resistenza, se non alla condizione che poggiamo la mano sopra una delle facce, poniamo, di una tavola, non possiamo d'altra parte pensare che quest'ultima abbia perduto il suo colore, la sua forma, la sua grandezza sol perchè noi non la guardiamo più. Il che proverebbe, secondo lui, che la sensazione di resistenza effettivamente forma l'anello di passaggio tra il subbiettivo e l'obbiettivo, in quanto da una parte non si è distaccata dal subbiettivo in modo da formare qualcosa a parte e da poter figurare come attributo di un corpo (colore, suono ecc.) e dall'altra non è puramente subbiettiva, in quanto il soggetto non può esercitare sulla sua insorgenza una padronanza assoluta.

Da tuttociò è facile dedurre che nell'attività va cercato il criterio vero e fondamentale della realtà. Le qualità sensibili come l'odore, il sapore, il calore ed il suono in tanto sono ritenute qualità della realtá esterna in quanto sono segni di una cosa tangibile e resistente, in quanto sono segni di sensazioni tattili e muscolari. Queste ultime sono veramente i segni a cui riconosciamo l'esistenza della cosa; il corpo ha una materia in quanto è tangibile, una forza in quanto è resistente. Se non che anche queste sensazioni non sono che *segni;* il tangibile e resistente, cioè la materia, non si sente; dunque s'inferisce; e poichè l'idea di una materia assolutamente ignota è una idea astratta e l'astrazione è molto posteriore alla percezione, bisogna prima inferire qualche cosa d'imaginabile, bisogna cioè imaginare negli altri corpi qualche cosa che sento soltanto nel mio. Ora il nostro corpo rassomiglia agli altri in quanto può darci delle sensazioni

Digitized by Google

tattili, e ne differisce in quanto può darcele doppie, ond'è che quando tocco un altro corpo ho una sensazione tattile sola, ma vi associo sempre l'imagine dell'altra: e l'altro corpo da cui mi credo toccato consiste primitivamente soltanto in un'altra sensazione tattile simile a quella che ho, ma sempre imaginaria; esso è fuori di me, perchè è una sensazione che non posso avere.

D'altra parte la vecchia idea che la forza dei corpi ci si manifesti specialmente nella resistenza al nostro sforzo, va completata col ricercare la genesi di detta idea in un confronto di sensazioni muscolari. Secondo lo Spencer è innegabile, infatti, che accanto alle sensazioni tattili doppie bisogna ammettere le sensazioni muscolari doppie che noi poi coll'immaginazione proiettiamo al di là delle altre sensazioni. Se noi non potessimo stringere che gli altri corpi e non essere stretti che da essi, noi non immagineremmo mai la loro forza; ma stringendo la mia mano sinistra colla destra ho nella destra una sensazione di sforzo e nella sinistra una di resistenza, onde proviene che stringendo la mano di un altro sento il mio sforzo e immagino la sua resistenza, e viceversa quando sento la mia resistenza immagino il suo sforzo. E quando vedendo un argano che solleva un macigno o l'acqua che fa girar la ruota del mulino, si parla della forza di questi elementi, non si fa che proiettare fuori del nostro corpo sensazioni che può darci soltanto esso: la proiezione si allarga ancora allorchè vedendo girar le ruote col calore o coll'elettricità, immaginiamo altre forze oltre le meccaniche.

Resta a cercare quale è il fenomeno di coscienza che proiettiamo al di là dei fenomeni tattili e muscolari, e perchè

Digitized by Google

ve lo proiettiamo. Esso è la volontà, la quale è la prima e la sola forza che realmente sentiamo. Tutte le forze fisiche s'immaginano sul tipo della forza meccanica, onde i fisici definiscono la forza ciò che produce od arresta il movimento; ma, come si è già detto, ciò che produce od arresta il movimento non può essere immaginato che come sforzo, il quale è composto appunto di una sensazione muscolare di fatica, più la volontà che lo produce; non sono i muscoli che si sforzano, è la volontà che li sforza. La volontà contrastata ci fa immaginare qualcosa che non è la volontà, ma che le rassomiglia: allora abbiamo la coscienza di una volontà che chiamiamo nostra, e l'immagine di un'altra; è a quest'ultima che diamo poi gli attributi di realtà; sostanza, estensione, oggettività. E il nostro corpo figura come il primo non-Io che conosciamo perchè è il primo che ci resiste.

Conchiusione.

Conchiuderemo in brevi termini. L'attività come tale non puó costituire il fondo dell'universo in quanto è qualche cosa di puramente formale; serve solo ad esprimere una proprietà generale ed importante dei vari ordini di fatti psichici, serve a mettere in evidenza l'elemento che presentano di comune le varie forme della vita spirituale. Che cosa rappresenti questa attività, quale sia la sua origine ed il suo significato, onde provenga la varietà delle sue manifestazioni e se sia possibile infine ridurre i vari impulsi a trasformazioni e a momenti evolutivi di un'unica

Digitized by Google

Energia, son questioni che nello stato attuale della scienza non si possono risolvere in modo esatto.

Il concetto che noi abbiamo dell'attività ha la sua radice nel senso dell'energia e della forza, il quale alla sua volta riconosce come uno dei suoi elementi generatori il senso muscolare. Questo però non può dar ragione di tutte le proprietà di quella peculiare percezione di energia che ciascun di noi ha nei vari casi in cui è chiamato a compiere degli atti, di qualunque natura questi siano. Noi abbiamo una apprensione immediata della nostra spontaneità, della nostra energia individuale, che è assolutamente inesplicabile per mezzo delle sensazioni muscolari. Queste potranno servire a colorire, a determinare, a misurare l'impulso psichico, ma non mai a generarlo.

L'esame dei vari uffici attribuiti al senso muscolare ci ha mostrato poi che esso spesso ha un valore accessorio e subordinato; è valido come espressione del modo particolare di reagire (all'esterno) della attività psichica (rivelantesi immediatamente alla coscienza come una, identica e continua) a determinati stimoli, e insieme è valido a porre in evidenza le varie estrinsecazioni che la nostra e-energia individuale può presentare in date circostanze. Noi tanto più siamo atti a porci davanti, a rappresentarci qualche cosa, quanto più possiamo agire al di fuori, ond'è che il senso muscolare come espressione del nostro operare deve esercitare una grande influenza su tutta la nostra vita rappresentativa come su tutta la nostra vita di relazione.

Digitized by Google

Digitized by Google

L'OBBIETTO DELLA PSICOLOGIA FISIOLOGICA

Si è molto discusso intorno al posto da assegnare alla psicologia nell'ordinamento sistematico delle scienze: già si cominciò col porre in questione l'esistenza della psicologia come scienza (Kant e Comte), poi fu posto il problema se la psicologia fosse da considerare come scienza naturale, e infine se dovesse seguitare a far parte delle discipline filosofiche. Ormai tutti gli spiriti ben pensanti sono concordi in questo, che la psicologia non solo costituisce una scienza a sè avente obbietto e metodo speciale, ma è da risguardare quale centro di un gruppo di scienze a cui si potrebbe a buon dritto dare il nome di scienze psicologiche. Tale complesso di discipline formano un tutto organico che in progresso di tempo finirà collo staccarsi completamente dal tronco della filosofia allo stesso modo che se ne sono separati molti altri rami dello scibile (scienze matematiche, naturali, morali, storiche, filologiche, ecc.). Se non che ogni sintesi filosofica, sentendo il bisogno di porre le sue radici nelle scienze particolari, non potrà fare astrazione dalle soluzioni date ai problemi psicologici come da quelle date ai problemi fisici. Ma oltre questo rapporto delle scienze psicologiche colla filosofia, che ha il suo riscontro nel rapporto di tutte le altre scienze colla filosofia stessa, ve ne ha un altro peculiare, per il quale la psicologia

Digitized by Google

sarà sempre considerata, se non come una scienza filosofica addirittura, come una propedeutica alla filosofia. Non avendo noi altra via di conoscere e d'interpretare la realtà esterna che quella della realtà interna di cui siamo immediatamente certi e coscienti, è naturale che la scienza, la quale ha per obbietto l'analisi e l'osservazione interiore costituisca la base, l'introduzione, la propedeutica indispensabile ad ogni filosofare. D'altra parte la distinzione della filosofia dalle scienze particolari si può determinare in base ad un doppio criterio, la razionalità e la generalità della conoscenza. Tutte le scienze sono parimenti razionali e generali, ma è filosofia, o filosofica quella scienza che è doppiamente razionale in quanto l'obbietto suo è la ragione e il pensiero stesso considerato per sè ed ha la massima generalità in quanto comprende in sè tutte le scienze, ed è la sintesi di quello che è comune a tutte. Ora la psicologia si avvicina al grado di scienza d'ordine filosofico in quanto la conoscenza dei fatti psichici non si può avere indipendentemente dall' operazione interna e immediata, sulla quale principalmente si fonda, e in quanto, come si è detto, forma il punto centrale verso cui convergono molteplici scienze particolari. Queste sono la *Psicofisica,* la *Psicologia sperimentale* propriamente detta, alla quale si connette intimamente la *Psicologia comparata* nelle sue varie forme (*Psicologia comparata* avente per obbietto i riscontri dello stato adulto coi vari stadi di svolgimento attraversati dalla psiche individuale, *Psicologia comparata* avente per obbiettivo l'esame delle varie forme di attività psichica esistenti nel regno animale, *Psicologia comparata* vertente sul rapporto che esiste tra gli stati anormali o morbosi e

Digitized by Google

quelli normali della mente) e infine la *Psicologia fisiologica.*

Stimiamo opportuno delimitare il campo di ciascuna di queste discipline, giacchè sul proposito regna la massima confusione, e niente di più facile che trovare scambiata l'una coll'altra di esse e di veder attribuita all'una l'obbietto proprio dell'altra. Procediamo adunque con ordine. La Psicologia intesa in largo senso come la scienza della vita interiore, si divide in due grandi rami, in *Psicologia individuale* e in *Psicologia sociale.* Fino a poco tempo fa che dominava incontrastata la veduta individualistica in psicologia, la più gran parte delle indagini si limitavano all'esame dei fatti pertinenti all'anima individuale. Considerata questa come un microcosmo sussistente e bastante a sè stesso, come qualcosa d'impenetrabile, di semplice, d'indecomponibile e di completo, non veniva neppure in mente di ricercare la natura dei rapporti che le anime individuali possono contrarre tra loro. Tacitamente si ammetteva soltanto che la riunione e anche, se si vuole, la comunione delle anime individuali costituisse un semplice aggregato, una somma sfornita di valore e di organizzazione.

Al presente le cose son mutate. L'esperienza ci mostra che la volontà individuale è progressivamente e sempre meglio compresa in una comunità di volontà, la quale sta in un continuo scambio di azioni con essa, per modo che questa subisce gl'influssi di quella e riopera su quella e anzi nella misura della raggiunta potenza la costituisce. Ogni individuo è parte di una famiglia, d'una società civile, di uno Stato, di un'epoca di civiltà : e solo un gretto

Digitized by Google

materialismo potrebbe negare la realtà di queste unità complesse di voleri e di coscienze, le quali anzi non hanno realtà minore di quella delle volontà e delle coscienze singole. Perchè se queste sono reali per i loro atti, non meno reale è la volontà collettiva o sociale per gli atti suoi. É vero che le volontà e coscienze síngole esistono anche fuori della volontà e coscienza comune, mentre questa non esiste senza di quella; ma ciò non toglie realtà alla volontà comune, come non toglie realtà all'edificio il non persistere esso senza i materiali ond'è fatto e non fa porre allo stesso livello la realtà di quello e la realtà di questi. La comune volontà e coscienza è reale non solo perchè è l'accordo delle volontà e coscienze particolari, ma anche perchè gli effetti ed atti suoi sono assai più potenti degli effetti ed atti delle ultime; anzi la misura della potenza di queste è data appunto dalla loro influenza sulla volontà comune, dalla loro elevazione al grado di volontà comune. Se la realtà si misura dalla grandezza degli effetti, la volontà comune è più reale delle volontà singole. La comune coscienza e volontà ha gradi e l'ultimo grado suo, quello della comunità morale di tutta l'umanità è un ideale sempre proseguito; ciò però non dice che non abbia nessuna realtà, perchè quale sarebbe il significato della storia dell'umanità se non questo, che essa è sempre più e sempre meglio la realizzazione dell'ideale umano? La lingua che è la comunità concreta delle intelligenze è la condizione della comunità della volontà; e dove manca la lingua, nelle specie animali, la coscienza e la volontà collettiva è possibile solo e nella misura nella quale un mezzo inferiore di linguaggio é base di una forma più o meno rudimentale della comunità di rappresentazioni.

Digitized by Google

Da tutto ciò consegue che a fianco alla *Psicologia individuale* merita un trattazione speciale la *Psicologia sociale generale,* la quale non va confusa colla cosidetta *Psicologia etnica* che ne è un ramo vertente sull'anima delle unità collettive superiori (nazioni, popoli, razze). Questa ultima poi può essere puramente *storica o descrittiva e comparata* (1).

La *Psicologia collettiva in genere* s'occupa delle condizioni psichiche di qualsiasi forma d'associazione di anime umane e dei prodotti che ne risultano, sieno tali associazioni naturali od artificiali, transitorie o permanenti, supe-

(1) Per lo innanzi la Psicologia collettiva non fermò abbastanza l'attenzione degli scienziati. Si ebbe però qualche saggio abbastanza importante; meritano qui particolare menzione le memorie del Sighele sulla *Psicologia delle folle* che quantunque vertenti sopra un punto molto speciale, rappresentano un tentativo degno di essere tenuto in pregio. Le unità collettive naturali però non vanno identificate cogli agglomeramenti artificiali, dei quali un esempio tipico sono i Parlamenti, in cui lo spirito collettivo e i suoi prodotti appaiono inferiori di molto allo spirito individuale ed agli atti di questo. L'assegnare partitamente le ragioni delle differenze esistenti tra le due forme di collettività ci porterebbe ad un lungo discorso: basterà qui notare che mentre negli agglomeramenti artificiali prevale il processo eliminativo dei caratteri originali appartenenti agli individui, per modo che ne risulta il predominio della media e quindi della mediocrità, nelle forme naturali di collettività, le note originali, purchè conformi all'ambiente fisico e morale, storico e sociale vengono armonizzate fra loro ed elevate a maggior potenza. Esse inoltre si rivelano fornite di forza attrattiva ed organizzatrice. Nelle forme artificiali prevale il meccanismo e nelle altre il dinamismo, e ciò perchè nelle forme naturali gli elementi o parti costitutive esistono per il tutto da cui ricevono valore e significato e sono (come del resto tutte le parti di un qualcosa d'organico) mezzi e fine nello stesso tempo; nelle forme artificiali tuttociò non avviene trattandosi di semplici aggregati, di combinazioni in cui le forze singole o si sommono o si elidono senz'altro. La Psichiatria poi potrà trarre il più grande vantaggio dalla Psicologia collettiva per l'interpretazione dei fatti psicologici morbosi.

Digitized by Google

riori od inferiori, molto o poco numerose fino ad essere semplicemente *duali*.

Intorno alla Psicologia individuale si raggruppano: 1° la *Psicofisica* che ha per obbietto di mettere in chiaro i rapporti esistenti tra i fatti psichici elementari (sensazioni) e i concomitanti fenomeni fisici e fisiologici: onde in essa vanno comprese tanto l'indagine della relazione intercedente tra sensazione e sue condizioni esterne, tra sensazione e stimolo sensoriale (*Psicofisica* in senso stretto e quale fu intesa dai suoi fondatori Weber e Th. Fechner), quanto la ricerca delle corrispondenze esistenti tra le determinazioni qualitative dei vari sensi e i fenomeni fisiologici concomitanti negli organi sensoriali e nel sistema nervoso (*Psicofisica* in largo senso o *Fisiologia psicologica* che riconosce il suo fondatore in Helmholtz). È questa la scienza psicologica che, secondo il Riehl (1) ha un contenuto più filosofico delle altre, perchè tende a ricercare la connessione

(1) Il Riehl chiama tale scienza *physiologische Psychologie* (*Der philosoph, Kriticismus* Vol. 2° pag. 13, 14). « In dieser haben wir den echt philosophischen Versuch einer combinatorischen Wissenschaft vor uns, mit welchem Namen wir eine solche bezeichnen wollen, welche äussere und innere Erfahrung verbindet. Nun ist auch die Erkenntinsstheorie, als allgmeine Theorie der Erfahrung, die sich auf beide seiten derselben zumal bezieht, combinatorisch in dem augegebenen Sinne; und unstreitig verdankt sie auch den Fortschritten der Physiologie der Sinnesthätigkeiten eine wesentliche Bereicherung Das parallele Sudium des Korpers und Geistes, die Erforschung der Wechselwirkung zwischen den beiderseitigen Erscheinungen, lässt uns die allgmeinen Bedingungen der Erscheinung directer und sicherer ermitteln, als dies durch reine Psychologie jemals geschehen könnte Die physiologische Forschung hat die Schlüsse der Erkenntnisstheorie theils verifizirt, theils berichtigt und namentlich der Untersuchung der Raumvorstellung eine neue Wendung gegeben die zur Unterscheidung der reinen Erkenntnissform der sinnlichen Anschauung von dem allgmeinen Inhalt derselben führte.

Digitized by Google

esistente tra l'esperienza esterna e quella interna. Certamente la Psicofisica fornisce dei dati alla Gnoseologia; ma la così detta esperienza esterna è anch'essa una forma di esperienza interna, ond'è che il problema della natura della conoscenza non può essere risoluto per mezzo delle ricerche psicofisiche. Queste non presentano che dati di corrispondenza tra l'esterno e l'interno, dati che devono essere valutati e interpetrati per via d'indagini di natura diversa.

Invero l'intuizione essendo un conoscere immediatamente una cosa senza il mezzo di un segno, di un indizio, di un perchè, appare a prima vista inesplicabile e lo spirito umano, seguendo sempre il solito filo dell'analogia per passare dalle cose note alle ignote, fu tratto ad emettere l'ipotesi che anche l'intuizione fosse un ragionamento. Di qui la veduta idealistica, secondo cui esistono nella mente delle premesse anteriori ad ogni esperienza intuitiva atte a dar ragione delle nostre intuizioni. Il giudizio, disse il Rosmini, suppone che conosciamo un predicato, cioè un generale in cui è compreso il soggetto particolare che giudichiamo: nel caso delle intuizioni le *premesse maggiori* o principii universali e necessari sono *latenti*. E poichè in questi termini l'ipotesi apparve inaccettabile, si ritenne che l'intuizione piuttosto che essere un vero ragionamento, somigliasse ad un ragionamento. Stando a ciò, l'intuizione non deriva da premesse (ragioni già note), ma ha le sue ragioni (premesse possibili, cioè ragioni che se fossero conosciute diverrebbero premesse), delle quali la più generale, quella che corrisponderebbe alla premessa maggiore, è in noi, nel nostro organismo. In altri termini l'intuizione figura come la conclusione di un ragionamento sulla natura

Digitized by Google

delle cose che il nostro organismo fa per noi: e la cognizione dipende dalle leggi del nostro organismo, le quali devono essere razionali. Noi dobbiamo esser fatti in tal modo che chi ci conoscesse perfettamente, potrebbe sapere prima di qualunque esperienza sul nostro modo di sentire e di giudicare che in occasione della tale impressione dovremmo sentire come sentiamo e nell'incontro delle tali sonsazioni dovremmo giudicare come giudichiamo. E i fisiologi non giungono forse a scoprire per la sensazione ciò che i psicologi idealisti avevano scoperto per il giudizio? La sensazione è per Helmholtz un ragionamento incosciente. Per parlare di una sola specie di sensazioni, è noto che quelle sonore dipendono da rappporti fra la direzione, l'ampiezza ed il numero delle vibrazioni, l'intensità, il tono ed il timbro del suono corrispondendo all'altezza, alla lunghezza ed alla forma dell'onda vibrante.

Si tratta dunque solo di rapporti aritmetici e geometrici fra movimenti di atomi: ma la sensazione di suono è impossibile senza le parti corrispondenti del sistema nervoso: ond'è che affinchè noi sentiamo, è necessario che l'orecchio *distingua* in qualche modo i rapporti aritmetici e geometrici delle vibrazioni e affinchè *distingua* bisogna che nel sistema nervoso vi sia qualche cosa che rassomigli ad un *criterio*, ad un principio generale. Perciò l'Helmholtz dice con ragione che la base della musica è un'applicazione della matematica, appunto come già Leibnitz chiamava la percezione della bellezza musicale un' aritmetica incosciente (*musica est arithmetica nescientis se numerare animi*). Ma in che modo l'orecchio può possedere un criterio o principio generale? Il generale non può e-

Digitized by Google

sistere che nella nostra mente: noi possiamo pensare più cose con un concetto generico, ma un genere non pensato non può essere che un numero di cose, le quali per altro rispetto si somigliano. L'orecchio non può dunque essere pronto al suono in genere, ma solo dividersi in tante parti od essere suscettibile di tanti movimenti quante sono le specie dei suoni che possiamo udire. Così nell'orecchio vi sarebbe il suono in genere, perchè vi sarebbero tante fibre quanto sono le specie di suoni (fibre del Corti o fibre della *membrana basilare*). E questa distinzione dei suoni può poi fino ad un certo punto spiegarsi fisicamente, pensando a ciò che avviene quando produciamo un suono musicale vicino ad un pianoforte: vibra una sola fra le corde del piano e propriamente solo quella che è all'unisono, ossia che è capace di per sè di dare un suono fondamentale composto del medesimo numero di vibrazioni. Sicchè l'orecchio, come un piano interno sensibile, contiene la premessa maggiore, l'eccitamento dall'esterno dell'una o dell'altra fibra è la premessa minore: la sensazione è la conclusione. Ciò che si è affermato delle sensazioni acustiche si può estendere a tutte le cognizioni intuitive, per modo che è stato affermato che ogni fatto conoscitivo si riduce a ragionamento, come ogni fenomeno esterno a movimento. Come si vede, la psicologia moderna tende a fornire una nuova base alla concezione intellettualistica di Descartes, Spinoza, Leibnitz, Wolff, per i quali i fatti di sensibilità e di sentimento andavano riguardati quali idee o percezioni confuse ed oscure: onde conseguì poi che il Baumgarten dallo studiare la logica o la metodica di tali cognizioni oscure, fu tratto a gettare le fondamenta dell' « Estetica. »

Digitized by Google

Ora per il nostro scopo dobbiamo notare che la Psicofisica per sè non fece che presentare dei dati di corrispondenza tra le strutture organiche e le forme di sensibilità: mentre rimase alla Gnoseologia completamente devoluto il compito di valutarli e interpretarli al lume della concezione idealistica o razionalistica. Del resto i dati non depongono in modo deciso nient'affatto per la verità di questa ultima concezione piuttosto che per quella empiristica. L'importante però è questo, che tra le modalità sensoriali e i rapporti quantitivi delle vibrazioni non vi può essere che *corrispondenza*, giacchè mentre ogni quantità misurabile è estensiva, ogni quantità intensiva, riducendosi ad una variazione qualitativa, non si presta all'analisi numerica. In tal caso si avranno gradi, non parti. La corrispondenza tra una data vibrazione ed un suono poggia sopra una relazione concreta (che per noi è un dato, e che quindi noi non possiamo costruire) esistente tra un' eccitazione pervenuta all'orecchio di un essere vivente e una reazione immediata della psiche della stessa individualità. La connessione (in altri casi nient'affatto necessaria) di una vibrazione periodica con un suono musicale è giustificata solamente se è considerata un prodotto della detta individualità caratteristica, costituita in una maniera determinata e avente dati rapporti. È solamente in base alla nostra esperienza interiore che noi possiamo prevedere che alla data vibrazione corrisponderà il dato suono: dal che deriva che è assolutamente fantastica, priva cioè di qualsiasi fondamento l'affermazione che l'intuizione è riducibile ad una conclusione di un ragionamento che il nostro organismo fa per noi. La sensibilità e il sentimento sono

Digitized by Google

una reazione immediata, caratteristicamente specifica della nostra anima, reazione che può solo secondariamente e sussecutivamente essere sottoposta dall' intelletto ad un processo di analisi logica (quantitativa, numerica e proporzionale). Ciò che alla funzione sensoriale si rivela immediatamente come qualità, all'intelletto ed alla riflessione può apparire come rapporto quantitatativo. Come questo sia possibile, ecco il problema gnoseologico. È evidente che la psicofisica non presenta che il dato, la corrispondenza tra l'esterno quantitativo e l'interno qualitativo, corrispondenza che per sè non dice nulla, se non viene opportunamente elaborata mediante un'indagine ulteriore di natura prettamente filosofica.

La nota caratteristica della Psicofisica in genere si trova in questo, che le sue indagini non vanno oltre ai fatti psichici elementari, giacchè quanto alle rappresentazioni complesse la ricerca dei rapporti psicofisici si confonde con quella riguardante la costituzione e svolgimento dei gruppi rappresentativi.

È vero che ogni questione elementare di psicofisica presuppone un'analisi psicologica delle rappresentazioni, giacchè le sensazioni semplici non formano obbietto immediato della nostra esperienza interiore : ma un'analisi di tal fatta è tanto semplice che non vi è difficoltà a riguardare i metodi psicofisici come iniziali, tanto più che essi si trovano tra il campo fisiologico e quello prettamente psicologico. All'opposto di ciò che avviene in entrambi questi dominii, essi pongono in sodo rapporti di semplice concomitanza e non di causalità.

2° La *Psicologia sperimentale* propriamente detta, la quale

Digitized by Google

ha due compiti, quello di andare in traccia degli elementi psicologici che concorrono alla formazione delle rappresentazioni complesse, precisando le leggi che la regolano, e quello d'indagare il modo di succedersi, il corso o il movimento delle rappresentazioni secondo i loro rapporti qualitativi e quantitativi. Di guisa che l'esperimento psicofisico ha l'ufficio di produrre per mezzo di azioni di natura fisica alterazioni nello stato della coscienza, dalle quali è possibile trarre delle conchiusioni riflettenti l'origine, la composizione e i rapporti temporali dei processi psichici. È chiaro che l'esperimento psicofisico si differenzia profondamente da quello fisiologico, giacchè questo ha lo scopo di esaminare e ordinare i fatti vitali, mentrechè quello psicofisico si serve delle azioni fisiologiche soltanto come di mezzi adatti a porre in evidenza i fatti psichici e le loro leggi. E qui giova notare che la conoscenza minuta e profonda delle funzioni e strutture nervose in tanto può giovare alla conoscenza ed interpretazione dei processi psichici, in quanto essa eccita ad un' analisi psicologica più penetrativa. Nel caso opposto la fisiologia del cervello produce l'effetto di trarre in errore la Psicologia, com'è avvenuto nella vecchia e nuova Frenologia.

3° La *Psicologia fisiologica* la quale intesa in modo giusto ha per obbietto di porre in sodo i rapporti di corrispondenza e di concomitanza esistenti tra le varie forme di attività psichica (emotività, pensiero, ecc.) in genere e le forze fisiche o attività fisiologiche (temperatura, elettricità, circolazione, azione dei veleni, ecc.)

A prima giunta si direbbe che tra Psicologia fisiologica e Fisiologia psicologica o Psicofisica presa in senso lato e

Digitized by Google

quale noi l'abbiamo disopra tratteggiata, non esistano differenze di sorta: ma se si riflette che la seconda, esaminando corrispondenze determinate, circoscritte, tra le sensazioni e i processi fisici e fisiologici, perviene a stabilire dei rapporti costanti, immutabili e concreti, mentrechè la prima si arresta alla constatazione di relazioni d'ordine generale, variabile e in certo modo astratto, giacchè prescinde dalle molteplici condizioni che possono far variare da caso a caso una data corrispondenza, apparirà ragionevole e anche indispensabile considerare separatamente le due indagini, quella psicofisica e quella psicofisiologica. La Psicofisica esamina i fatti psichici elementari e i corrispondenti fatti fisici e fisiologici: per l'opposto la Psicologia fisiologica, astraendo da qualsiasi analisi psicologica, pone in relazione i fatti psichici più differenti per complessità con dati fisiologici e fisici.

Tale metodo non può menar mai a deduzioni esatte, da tradursi in numeri, ma semplicemente approssimative e d'ordine generale; s'intende che ciò avviene per quel che concerne la determinazione del rapporto tra fisico e morale, non già riguardo alla constatazione dei rapporti puramente fisiologici.

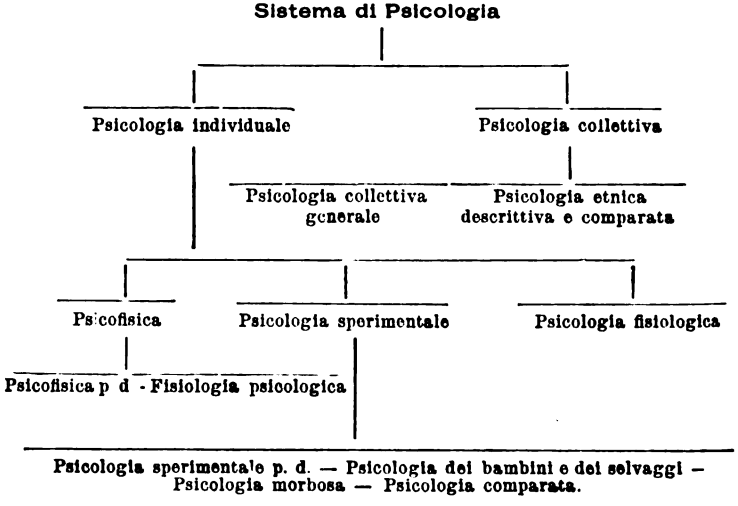
Sicchè possiamo dire che la Psicologia fisiologica ha per obbietto da una parte i rapporti esistenti tra gli stati dei centri nervosi e l'attività psichica presa nel suo complesso, facendo, cioè, astrazione da qualsivoglia analisi psicologica, e dall'altra le corrispondenze o le relazioni intercedenti tra le funzioni dei vari organi od apparecchi fisiologici e i centri nervosi, e quindi tra l'organismo tutto quanto e la

Digitized by Google

psiche. Come si vede, la Psicologia fisiologica ha un campo proprio ed un ufficio indipendente.

I suoi risultati connessi con quelli delle altre scienze psicologiche possono cooperare alla formazione di una veduta sintetica generale sulla natura della psiche e sul suo rapporto col corpo.

Il seguente quadro può servire come schema dell'ordinamento sistematico delle varie scienze psicologiche :



***

La Psicologia fisiologica intesa nel modo anzidetto si può dire che sia una produzione italiana in quanto il suo fondatore e quegli che tuttodì l'arricchisce di lavori pregevolissimi è il Mosso, circondato da un pleiade di giovani ben contenti di lavorare sulle sue orme. Ed uno splendido esempio di ricerca di Psicologia fisiologica ci

Digitized by Google

vien porto appunto dall'ultimo lavoro dell'insigne fisiologo torinese *Sulla temperatura del cervello.* (1) Dai risultati di questo emerge chiaro come la Psicologia fisiologica, pur non avendo per obbietto immediato argomenti di alta importanza per la psicologia e per la filosofia, é sempre valida a dimostrare ancora una volta che la serie fisica e quella psichica procedono parallele, essendo due lati di uno stesso processo fondamentale, ed insieme a raffermare la convinzione che ormai è un non senso parlare di equivalenza e trasformazione delle forze fisiche in forza psichica. Soltanto chi si contenta delle parole, senza prendersi mai la cura di approfondire alcun concetto, può affermare codesto.

Ed il Mosso, spirito altamente e seriamente scientifico, si guarda bene dal trarre dal suo lavoro deduzioni che qualcuno gli rimprovera di non aver tratto, come quella, che durante la funzione psichica non si constata alcun aumento di temperatura appunto perchè il calore si è trasformato in forza psichica! Quale confusione!

Prima di scendere ad un esame particolareggiato del libro del Mosso sarà bene avvertire che il nome di Psicologia fisiologica è stato dato da qualcuno ad un complesso d'indagini, le quali non rientrano in alcun modo in quelle da noi di sopra accennate. Così il Wundt chiamò Psicologia fisiologica una delle sue voluminose opere, la quale in modo abbastanza confuso a dir vero, comprende un po' di tutto: Fisiologia dei centri nervosi, Psicologia sperimentale, Psicofisica, e infine anche un pò di Metafisica; tutto dunque

(1) A. Mosso. — *La Temperatura del Cervello.* Studi termometrici. — Milano, Fratelli Treves, 1894 con 49 incisioni e 5 tavole. Pag. 197.

Digitized by Google

tranne che una vera e propria Psicologia fisiologica. Per il Wundt la denominazione di Psicologia fisiologica serve a contrassegnare in sostanza il suo modo di concepire l'unità della Natura e dello Spirito e l'essenza di entrambi. Del pari il Lotze battezzò col nome di *Physiologie der Seele* o di *Medizinische Psychologie* un insieme d'indagini che volgono sul modo di concepire i rapporti esistenti tra spirito e corpo e l'azione reciproca di entrambi. Noi crediamo che simili tentativi di sintesi facciano parte della Filosofia prima e non della Psicologia e molto meno poi della Psicologia fisiologica.

***

Lo studio dei fenomeni psichici fu come il cardine attorno al quale si aggirarono le esperienze del Mosso sulla temperatura del cervello, e i vari capitoli del suo libro considerano i singoli lati del problema fondamentale che verte appunto sul rapporto della temperatura col funzionamento cerebrale. In seguito alle molte e svariate esperienze fatte sotto le condizioni più differenti, dapprima sugli animali (cane) e poi sull'uomo, fu possibile enunciare l'importantissima conclusione che i più forti aumenti della temperatura cerebrale non corrispondono al dispiegamento dell'attività psichica e motoria del cervello in quanto si producono forti aumenti della temperatura cerebrale senza apparente modificazione dell'attività psichica o motoria del cervello e viceversa, durante periodi di grande attività del cervello, non si modifica in modo sensibile la temperatura (accessi epilettici fortissimi senza notevole sviluppo di calore).

Digitized by Google

Il termometro insomma ci fa vedere nel cervello una trasformazione dell'energia chimica che dà luogo a produzione di calore, ma che cosa rappresenti questo calore non lo sappiamo. Bisogna supporre che nel cervello esistano delle provvigioni di energia chimica colle quali quest'organo può riscaldarsi indipendentemente dalle sue funzioni psichiche e motorie. È ignota del pari la natura dei processi chimici che generano calore nel cervello; può darsi che invece di un'ossidazione si tratti di una dissociazione, come già fu ammesso da alcuni per i muscoli. « Servendomi della parola *conflagrazione organica*, dice l' Autore, ho solo voluto accennare il fatto che vi è nel cervello uno sviluppo di calore che producesi indipendentemente dalla funzione specifica delle cellule nervose, quella almeno che noi riteniamo tale per la estrinsecazione dell'attività psichica e motoria. La parola conflagrazione si riferisce al fatto, non alla natura del processo termico. È possibile anzi che si tratti di fenomeni che hanno natura chimica diversa. » Con ciò non si vuole affermare che nessuna forma di attività psichica coincida collo sviluppo di calore; tutt'altro: le emozioni per esempio sono accompagnate spesso, comunque non costantemente, da notevole aumento della temperatura : ciò che è certo si è che la curva termica cerebrale e quella funzionale lungi dal coincidere presentano le combinazioni piu diverse.

Ad ogni modo il Mosso non si perita di formulare a pag. 122 e 123 del suo lavoro alcune proposizioni che non mi sembrano del tutto conformi ai risultati delle sue ricerche. Così egli dopo aver affermato che l' attività delle cellule nervose necessaria a mantenere la coscienza non è

Digitized by Google

probabilmente dissimile da quella che produce un impulso motorio e che forse non cambia la natura e l'intensità del processo chimico per il prodursi dei fenomeni psichici o dei fenomeni motori, esce ad affermare che la base dei processi psichici molto probabilmente è costituita da un movimento delle molecole nelle cellule del cervello, e che solo quando la tensione chimica si trasforma in movimento nervoso appare libera una certa quantità di calore. Le misure termometriche fatte sul cervello dell'uomo dimostrano solo che il ricambio materiale necessario a mantenere la coscienza produce delle modificazioni minime nella temperatura del cervello.

Questo ci spiega perchè abbia così poca influenza sul termometro il passaggio dell'attenzione da una cosa all'altra. Anche il dolore che ci commuove così profondamente è un fenomeno che si produce nelle cellule del cervello senza una modificazione notevole della temperatura.

Ora se le idee espresse di sopra dall'Autore fossero fondate, si sarebbe dovuto ottenere una maggior costanza nei rapporti termici; mentre si è verificato proprio l'opposto: si può dire che non una volta sola si siano avuti risultati identici. Comprendiamo che a fianco al calore svolto dalla funzione specifica delle cellule nervose viene ammesso il calore prodotto dai metabolismi (conflagrazioni organiche); ma ciò non toglie che sia arbitrario da una parte affermare in certa maniera il coefficiente termico del lavoro mentale e dall'altra presentarlo mascherato dalle conflagrazioni organiche, le quali devono pure essere in qualche rapporto coll'attività specifica delle cellule nervose: non è ammissibile che esse costituiscano come a dire un fatto

Digitized by Google

accidentale e quindi variabile, isolato e non connesso colla funzione nervosa. La manchevolezza del lavoro del Mosso sta appunto qui, nel non aver precisato la provenienza di detti metabolismi e la relazione in cui essi si trovano coll'attività funzionale dei centri nervosi. Se il cervello è l'organo regolatore di tutte le funzioni, com'è ammissibile che in esso si producano delle azioni chimiche le quali poi non abbiano alcun valore per la sua attività funzionale?

Un intero capitolo (capitolo XII) è dedicato dall'Autore a varie discussioni intorno alla circolazione del sangue nel cervello dell'uomo, comunque tale argomento abbia già formato oggetto di parecchie precedenti memorie del fisiologo torinese. Queste ultime osservazioni hanno condotto però a qualche affermazione non perfettamente conforme a quelle fatte per l'innanzi. Egli p. e.: aveva nei precedenti lavori asserito tra circolazione cerebrale e periferica (antibraccio, mano, piede ecc.) esistere un rapporto inverso. Le ricerche compiute da altri (1) posero in sodo l'incostanza di un tale rapporto: ed ora anch'egli sente il bisogno di osservare che la circolazione cerebrale non è in tale rapporto con quella del piede e dell'antibraccio, che stiano sempre in opposizione i loro cambiamenti vasali. I vasi sanguigni del cervello come quelli delle estremità possono eseguire dei movimenti loro propri: fatto della più alta importanza codesto, in quanto prova che la dilatazione

(1) E a tale proposito mi sia lecito ricordare la memoria pubblicata da De-Sarlo e Bernardini *Sulla circolazione cerebrale durante l'attività psichica e sotto l'azione dei veleni intellettuali* (Rivista sperimentale di Freniatria, anni 1892 e 1893), nella quale tra le altre proposizioni d'un certo interesse era enunciata anche quella riflettente l'indipendenza dei movimenti vasali nel cervello e negli arti.

Digitized by Google

vasale funzionale del cervello non è da riguardare come una semplice conseguenza della costrizione dei vasi sanguigni periferici (di altri territori).

Un risultato che merita di essere ricordato infine è che la curva termica cerebrale e quella circolatoria non coincidono, e che quindi le variazioni di temperatura in genere non possono senz'altro essere ascritte alla quantità di sangue, ma bensì ai processi chimici svolgentisi negli organi.

Ognuno vede come nel recente libro del Mosso sulla temperatura cerebrale si riscontrino i caratteri che noi abbiamo presentato come controdistintivi delle ricerche di Psicologia fisiologica: indeterminatezza nei rapporti enunciati, considerazione dell'attività psichica nel suo complesso e quindi assenza di analisi psicologica, e infine tentativo di fissare le relazioni esistenti tra gli stati e le funzioni degli apparecchi fisiologici componenti l'organismo da una parte e l'attività cerebrale dall'altra.

Si può ora domandare: I risultati a cui menano le indagini di pura psicologia fisiologica che portata hanno? Sono sufficienti per sè a dilucidarci intorno alla natura propria dei fatti psichici e di quelli corporei? Bastano per sè a darci ragione del rapporto esistente tra psiche ed organismo? Mettono capo essi in qualche concezione filosofica determinata, depongono, cioè, in favore del materialismo, dello spiritualismo o del dualismo? Io credo che se non si vuol abbandonare il campo sodo dell'osservazione e della esperienza, non si abbia il diritto di vedere nelle ricerche psicofisiologiche altro che un potente aiuto per

Digitized by Google

mettere in chiaro la correlazione esistente tra le varie forze fisiche e quelle psichiche — correlazione però che implica concomitanza, parallelismo, e non unificazione o identità, per modo che le due serie, la fisica e la psichica, si corrispondono, senza che gli anelli di una possano entrare nell'altra. Ciò emergerà chiaro da quel che segue.

La chimica ha già provato che la sostanza organica non possiede alcuna forza a sè, e che essa rivela le stesse forze della materia inorganica. Nell'organismo si verifica esattamente la legge della trasformazione del calore in movimento e di questo in quello. L'esperienza prova che il calore sviluppato da un muscolo che si contrae è minore mentre la contrazione dura e cresce invece nel momento che si lascia cadere il peso sostenuto. Il calore sviluppato durante una corsa o un'ascensione si avverte vivamente nel momento di fermarsi. Un muscolo irrigidito non è capace di compiere un lavoro che compie agevolmente in istato normale. Anche la struttura del corpo animale prova questa correlazione; le maggiori arterie si distribuiscono ai muscoli la cui funzione è più attiva e continua; gli animali più mobili sono anche quelli nei quali la temperatura è più alta (uccelli p. es.). Similmente le persone sanguigne sono più attive di quelle di temperamento linfatico. Nè il cervello fa eccezione, e il complesso delle prove scientifiche su tal riguardo può essere riportato a due punti principali. 1° Che lo sviluppo cerebrale (grandezza assoluta e relativa, struttura anatomica, composizione chimica ecc.) e lo svilluppo psichico, almeno entro certi limiti, procedono di pari passo nella vita individuale, nella vita della specie, nelle serie delle specie ani-

Digitized by Google

mali, nelle differenze di sesso, di razza, di cultura ecc. 2° Che la funzione del cervello dipende, come quella di qualunque altro organo, dalla struttura e dalla nutrizione.

Non è ammissibile che solo le forze mentali si sottraggano alla legge di correlazione. Non si riesce a concepire l'azione reciproca di due sostanze diverse ed opposte, (la materiale e l'immateriale), come si concepisce ad es. quella del vento e del mare: ond'è forza ritenere che un circolo continuo di azioni fisiche si svolge parallelamente al circolo di azioni psichiche, senza poter pensare che vi sia come un vuoto immateriale tra due sponde materiali. Ogni fenomeno mentale è bilaterale: certo non è lo spavento che produce la cattiva digestione, nè l'alimento nervoso che produce l'accrescimento della funzione mentale; ciascuno di tali fenomeni è nella sua serie, psichica nel caso dello spavento, fisica nel caso dell'alimento nervoso, una delle facce del fenomeno complesso che ha luogo. Ora con questa riserva, la correlazione della funzione psichica con l'organica è una delle meglio provate dall'esperienza appunto per mezzo delle ricerche di psicologia fisiologica.

Tra le funzioni fisiche e le psichiche regna la stessa alternativa che tra le varie forze fisiche. L'esperienza mostra che la forza nervosa (la frase *forza nervosa* come quella di *forza vitale* deve essere intesa solamente come denotativa della differenza di manifestazione rispetto ad un grado precedente, e non già come implicante l'esistenza di una forza a sè, diversa dalle altre, la qual cosa importerebbe la negazione della correlazione delle forze e della loro trasformazione graduale e continua) è un membro del gruppo di

Digitized by Google

forze che derivano dalla nutrizione e insieme mostra che le funzioni psichiche correlative con quella sono, per suo mezzo, correlative con queste. Sappiamo che l'esaltata funzione cerebrale deprime le altre funzioni organiche e che l'accrescimento di queste non è senza impedimento per il lavoro psichico. Il non poter tradurre queste correlazioni in numeri non significa che la correlazione non ci sia. Poichè la somma di energia di cui l'organismo dispone è limitata, è chiaro che se molta ne è spesa in lavoro mentale, poca ne resta, per esempio, per il lavoro muscolare.

Tra le diverse attività mentali troviamo la stessa correlazione: così, supponendole ridotte a tre, sentimento volontà, pensiero, si ha che quanto più di forza nervosa è spesa in una di queste funzioni, tanto meno ne rimane per le altre. Anche considerando individui diversi, vediamo che vanno disgiunte l'eccessiva sensibilità e la grande riflessione, questa e l'energia pratica. Un grande scienziato non è d'ordinario anche un grande artista o un uomo d'azione.

Se non che pur estendendo sulla base dell'esperienza la legge di correlazione dalle varie forze fisiche alle funzioni psichiche, è d'uopo riconoscere che quella legge non ha in questo caso lo stesso significato che ha nell'altro. *Le forze fisiche si trasformano l'una nell'altra, e quando v'è quella che è il prodotto della trasformazione, non c'è più quella che c'era prima.* Invece tra forze fisiche e psichiche c'è parallelismo soltanto e quindi non si può pensare alla loro identità. E non si può anche perchè tre le due specie

Digitized by Google

di fatti, pensiero e movimento, non c'è equazione possibile (1).

Ed è questa impossibilità di mettere in equazione i due ordini di fenomeni che rende vano, anzi contrario ad ogni serietà scientifica, il fantasticare, come è stato fatto, di ondulazioni di elasticità superiore a quella, oggimai misurata, dell'etere cosmico, e coesistente insieme ad esse nello spazio infinito senza turbamento reciproco, di *ondulazioni ultraeteree*, cioè, alle quali occorrerebbe per manifestarsi sia coll'ottusità dell'istinto, sia colla chiarezza del genio, una materialità organica (cervello) atta a comporsi con esse in una speciale funzione, così come alla vibrante elasticità dell'etere fisico occorre, per illuminare, scaldare, elettrizzare ed attrarre, una qualsiasi materialità di atomi ponderabili, di pulviscoli, di stelle. Codesta escogitazione non è meno inutile del *mediator plasticus*. Comunque sia, quel che è fuori dubbio è che l'unità di fatto, la concomitanza delle forze fisiche e psichiche è innegabile e che la scienza è in grado di descrivere la genesi di tutte le forze e attività che si svolgono sulla terra dall'energia solare. Nessuno può oggi mettere in dubbio l'unità inscindibile del fenomeno psichico e di quello organico; il lavoro psichico corrode la materia che ne è sede, così come la luce altera certe tinte che ne effettuano i colorati riflessi. E si può consentire anche che in un tempo più o meno lontano i progressi della psicologia fisiologica saranno tali che si potrà entro certi limiti con certezza matematica

(1) Parlare di equazione a mille incognite come da alcuni ancora si fa è un non senso, dal punto di vista logico e matematico.

Digitized by Google

procedere dalla serie fisiologica alla psichica, e da questa a quella. Ma con ciò non sarà punto dimostrato che il fenomeno psichico è la trasformazione di un movimento. La serie fisiologica sarebbe soltanto una specie di sistema di segni della psichica, così come la lingua è un sistema di segni per il pensiero, ma allo stesso modo che la lingua non crea il pensiero e questo non è una trasformazione di quella, così non lo crea il movimento nè in esso si trasforma.

E dopo ciò perde ogni valore l'obbiezione rivolta da taluni alla concezione parallelistica (1), che questa è insostenibile per il fatto che implica la coesistenza di due ordini di leggi inconciliabili tra loro in una medesima sostanza in modo che a qualsiasi variazione di ordine psichico corrisponda una variazione di ordine fisico o chimico. A tal uopo si domanda: all'enunciazione di un giudizio, o di una inferenza, alla determinazione di un rapporto qualsiasi quale condizione fisico-chimica corrisponde nell'organo cerebrale? Ora si fa presto a rispondere ad una tale obbiezione; il parallelismo moderno non è identico a quello spinoziano che ammetteva, per così dire, la juxtaposizione di due attributi: esso invece in fondo ammette come primitiva ed essenziale l'interiorità e riguarda l'esteriorità, o fise come una semplice espressione della prima, espressione che deriva dal rapporto esistente *tra i vari centri* di vita psichica. Poichè si può ammettere solo per via di astrazione l'esistenza di un centro solo, è evidente

(1) Tra questi è degno di esser citato il Sigwart, il quale si è intrattenuto molto su tale questione nell'ultima edizione della sua *Logik*, vol. 2° pag. 537-552.

Digitized by Google

che l'esteriorità può essere considerata come permanentemente concomitante coll' interiorità. Ciò che è veramente primitivo e fondamentale è l'attività psichica, tanto è ciò vero che dal lato della coscienza nessun rapporto e nessuna proporzione può essere stabilita (noi non possiamo dire che imparare 20 versi di Virgilio richieda un consumo di forza organica doppio di quello che ci vuole per impararne 10, come non possiamo dire che lo scrivere una lettera richiede la stessa quantità di forza cerebrale in qualsiasi giorno); quel che invece rappresenta piuttosto un prodotto atto a seguire le modalità dell' elemento produttore è la struttura organica. D' altronde il parallelismo non implica nient'affatto che a ciascun atto psichico corrisponda una data modificazione nell'ordine fisico-chimico, la quale sia fissa e costante: ma bensì implica che qualsiasi modalità della vita psichica ha, o tende ad avere un' espressione corporea, la quale ultima però è variabile a seconda di numerose circostanze, non altrimenti che un medesimo pensiero può avere estrinsecazioni linguistiche svariatissime. Non parliamo poi dei fatti emotivi, i quali non solo sono significati in maniere differentissime, ma spesso non sono nemmeno passibili di un'espressione adequata.

Insomma, per formulare il nostro concetto in brevi termini diremo che la connessione o concomitanza dei fatti fisici con quelli psichici non è *univocamente* tale che si possa dall'una serie di essi andare all' altra. Così i fatti fisici per sè non ci dicono nulla di determinato e di preciso in ordine ai fatti psichici, potendo essi trovarsi connessi coi fenomeni psichici più differenti. Naturalmente non tutti i fatti fisici vanno confusi tra loro, perchè vi sono

Digitized by Google

delle differenze in ordine alla loro necessaria connessione coi fatti psichici. L'interno ha bisogno di un' espressione esterna, ma questa non è necessariamente sempre la medesima segnatamente nei gradi più avanzati dello sviluppo psichico ed in ogni caso rappresenta un fatto del tutto secondario e non caratteristico o qualificativo.

É per queste che le indagini di psicologia fisiologica non potranno mai giungere ad acquistare l' esattezza necessaria, affinchè i rapporti da esse rintracciati siano espressi in numeri. « There is (conchiuderò col Bosanquet, estendendo quello che egli dice del rapporto esistente tra forza fisica e forza psichica al rapporto tra funzione psichica e struttura cerebrale) a formal and constant correspondence betwen amount of mechanical energy and amount of intellectual work, but mechanical equivalence is so subordinate an aspect of such work, that this constant relation tells us nothing by way of calculation, and only embodies in an abstract principle what we knew before — if he does not eat, neither can he think », ovvero, soggiungiamo noi, che senza cervello e sistema nervoso e senza organismo in genere non vi ha pensiero. « All that we can say is that the *thinking being*, as we know him, is thus and thus conditioned. » (1)

(1) Bosanquet. *Logik*, vol. 2o pag. 77.

Digitized by Google

Digitized by Google

LA FILOSOFIA DELL'ATTIVITÀ

FEDERICO PAULSEN

PARTE ESPOSITIVA

INTRODUZIONE.

Il nome di F. Paulsen (1) fino a qualche anno fa era massimamente noto nel mondo filosofico per i suoi studi su Kant. Colle sue ultime opere *System der Ethik* e *Einleitung in die Philosophie*, egli ci si presenta sotto un aspetto nuovo, degno di essere conosciuto ed apprezzato: tanto più che l'esame delle idee di tale filosofo può porgere occasione a fare delle considerazioni generali sulla filosofia contemporanea. Noi cominceremo dall'esporre nel modo più esatto il contenuto dell'*Einleitung in die Philosophie.* Non è una nuova filosofia, dice l'Autore nella *Prefazione alla prima edizione*, che s'intende presentare al Lettore, ma una guida allo studio della Filosofia, un libro che presenti al lettore

(1) Federico Paulsen nato nel 1846, è professore di filosofia nell'Università di Berlino. La sua opera principale riflettente la storia della filosofia è quella su Kant *Versuch einer Entwickclungsgeschichte der Kantiscken Erkenntnisstheorie* Leipzig 1875. V. anche *Was uns Kant sein kann? in* Vierteljahrschr f. wissensch. Ph. 5, 1881, pag. 1-96, che provocò un importante articolo del Wundt intitolato *Was soll uns Kant nicht sein?* Philosophische Studien Vol. 7, fasc. 1, an. 1891. V. anche l'altro articolo del Paulsen *Art. Schopenhauer Der Zusammenhang seiner. Philosophie mit seiner Personlichkeit* in Deutsche Rundschau, 1882.

Digitized by Google

i più gravi problemi impostisi attraverso i secoli ai pensatori e le varie soluzioni da questi tentate. Ora tale guida che avrebbe potuto assumere anche la forma di una narrazione storica, è ridotta dal Paulsen ad una discussione dei problemi filosofici stessi.

Il primo problema, il problema fondamentale sottoposto dal Paulsen a discussione storico-critica, è quello riflettente il concetto, il valore e i rapporti della filosofia. La filosofia per il Paulsen è una *funzione generale* dello spirito umano; rappresenta il tentativo di coordinare in un tutto le idee che si son venute formando sulle relazioni esistenti tra le cose e sul valore e significato di esse. E l'attitudine a filosofare costituisce uno dei tratti caratteristici dell'uomo: l'animale, infatti, vede ed ode, ha percezioni, rappresentazioni e ricordi, ma questi fatti psichici non hanno valore che come motivi eccitanti la sua attività, non mai come elementi di una conoscenza puramente teoretica del mondo. Da tal punto di vista ogni popolo, ed anzi ogni individuo ha la sua filosofia, una certa idea sulla origine, sulla costituzione e sui destini dell'universo. Se non che qui sorge la necessità di circoscrivere il campo della filosofia, differenziandola dalla religione e dalla mitologia da una parte e dalle singole scienze dall'altra. La filosofia è un prodotto dell'individuo, mentre la religione e la mitologia sono un prodotto collettivo; e se il cristianesimo e il maomettanesimo riconoscono ciascuno come fondatore un individuo, ciò è perchè in entrambi i casi si tratta di una trasformazione di concezioni già per lo innanzi esistenti, piuttosto che di una creazione di qualche cosa di nuovo, specie dal punto di vista teoretico. La

Digitized by Google

filosofia è un prodotto della ragione, mentrechè la concezione mitica e religiosa dell'universo è un prodotto della fantasia e del sentimento. Nella religione domina la tradizione e la fede, nella filosofia la libera ricerca e il pensiero. Di qui la lotta eterna tra religione e filosofia, la quale si riduce alla lotta tra l'originalità dello spirito individuale e la continuità tradizionale dello spirito collettivo. E quale sarà l'esito di tale lotta? Finirà forse, come molti credono, col soccombere la religione? Il Paulsen crede di no: la vecchia concezione mitica della natura è senza dubbio tramontata per sempre, ma ciò non implica che stia per tramontare anche qualsiasi forma di religione. La relazione che lo spirito umano ha colla realtà non può esser limitata alla *conoscenza scientifica*, giacchè l'uomo non è fornito soltanto di ragione, ma sopratutto di sentimento e di volontà, in cui appunto la religione ha la sua radice. I sentimenti di umiltà, di venerazione, di ammirazione e di confidenza da cui è compreso il cuore dell'uomo alla contemplazione del corso della natura e della storia, determinano il suo rapporto colla realtà in modo più immediato e profondo che non le nozioni e le formole della scienza. È da quei sentimenti che spunta la fede che il mondo non possa ridursi ad un semplice giuoco di forze cieche sfornito di qualsiasi significato; ora il proprio di ogni religione è appunto la credenza che tuttociò che vi ha di meglio e di più elevato è una manifestazione della realtà e che il bene e il perfezionamento a cui aspira la volontà costituisce la ragione e il fine di tutte le cose. L'intelletto, infatti, non giudica del valore delle cose, ma solo della verità e della realtà di esse ed appunto perchè l'uomo è

Digitized by Google

più che un apparato di registrazione del reale, produce non soltanto la scienza, ma anche l'arte e la religione. Attribuendo un valore alla propria vita ed aspirando colla propria volontà a qualche cosa che non è ancora attuata, l'anima umana mette in vista il fondo di religiosità che le è proprio. E poichè il fine della vita individuale si presenta come qualcosa d'inerente alla vita storica di un popolo ed anche dell'umanità, l'uomo è tratto ad aver fede nei destini della propria nazione e nel trionfo finale del giusto, del vero e del bene.

Da ciò che precede consegue che la lotta tra la religione e la filosofia può aver termine soltanto nel caso che ciascuna svolga la sua azione entro la sfera delle sue attribuzioni: la filosofia non deve lasciarsi fuorviare dalle ispirazioni del sentimento e dagl'impulsi della volontà, come d'altro canto la religione non deve trasformarsi in un sistema di cognizioni, non deve mirare a tramutare in formule le emozioni. Occorre tenere bene fisso in mente che a fianco al problema del come e del che cosa (natura, essenza, *was* e *wie*) vi è il problema del perchè (significato, *wozu*?). Ma, si domanda, vi è qualche segno che preannunzi prossima la fine della lotta tra filosofia e religione? Il Paulsen crede che a cominciare da Kant la filosofia (facendo però astrazione dall'intellettualismo hegeliano) s'è messa per questa via: scienza e fede furon considerate dal filosofo di Königsberg come due funzioni che possono benissimo essere esercitate ad uno stesso tempo dallo spirito umano senza turbarsi a vicenda. Riconoscere ad entrambe il dritto all'esistenza, alla scienza di fronte allo scetticismo di Hume, alla fede di contro alle negazioni dommatiche

Digitized by Google

del materialismo, ecco l'impresa di Kant. Il neokantismo in Germania e il positivismo in Francia ed in Inghilterra stanno ad attestare come si sia imposta al presente allo spirito umano l'esigenza di ammettere la *relatività* della conoscenza, l'esigenza di ammettere cioè che la scienza non può raggiungere il fondo delle cose, quale si rivela ad un'altra funzione dell'anima umana (sentimento). Del resto anche nella teologia protestante è apparsa la tendenza a considerare il dogma non come espressione di verità teoretiche, ma come simbolo delle ispirazioni del sentimento e delle aspirazioni del volere « Das schönste Glück des denkenden Menschen », diceva Göthe « ist das Erforschliche erforschen und das Unerforschliche ruhig zu verehren ».

Vediamo ora in che si differenzia la filosofia dalle scienze particolari, con cui ha di comune il compito di intendere razionalmente la realtà. Il Paulsen qui fa una escursione attraverso la storia della filosofia per ricercare come sia stato inteso dai principali filosofi il rapporto della filosofia colla scienza. Cominciando da coloro che hanno ammesso la possibilità di segnare un limite netto tra l'indagine filosofica e quella scientifica, l'Autore li partisce in due categorie, in quelli che pur ritenendo identico l'obbietto di entrambe le ricerche, stabiliscono una diversità fondamentale tra il metodo filosofico e quello scientifico e in quelli che considerarono la filosofia come scienza avente un obbietto particolare. La prima opinione è segnatamente degli hegeliani, per i quali la realtà forma oggetto di una doppia investigazione, speculativa l'una ed empirica l'altra, in modo da avere accanto alla scienza della natura e della

Digitized by Google

storia la filosofia della natura e della storia, la prima accumulando ed ordinando fatti e la seconda con un processo speciale (metodo dialettico), penetrando nella natura e nelle relazioni interne delle cose. Il Paulsen dichiara insostenibile tale tesi, in quanto essendo una sola la realtà, non vi può essere che una sola verità ed una sola via per raggiungerla: l'esperienza illuminata dal pensiero. Il pensiero puro, sfornito di esperienza non ci può far conoscere la verità, non altrimenti che l'esperienza priva di pensiero. La seconda opinione è stata sostenuta in questi ultimi tempi sotto varie forme a cominciare dai neo-kantiani, i quali, ispirandosi al concetto fondamentale della *Critica della ragion pura*, hanno assegnato alla filosofia come oggetto speciale l'analisi e la critica della conoscenza (1), a venire a coloro (il Lipps p. es.) che intendono ridurre la filosofia allo studio dell'esperienza interiore, identificandola così colla psicologia e colle scienze morali in genere, a co-

(1) " Object der Erfahrung „ dice K. Fischer (*Geschichte d. n. Philo.* B. III 16) " sind die Dinge, Object der Philosophie ist die Erfahrung überhaupt, die Thatsache der menschlichen Erkenntniss. „ Aggiungiamo noi che il Riehl nel suo *Criticismo filosofico* (vol. 3°) ha sostenuto tale tesi. Presso di noi il Masci ha svolto un tale concetto. Secondo lui, se la filosofia deve essere una scienza a sè e non usurpare l'ufficio delle scienze particolari, una volta limitato il sapere all'esperienza, deve essere concepita come scienza del pensiero e delle sue funzioni e leggi, e della realtà solo fin dove è possibile scorgere in essa pensiero e ragione. Quindi la dottrina della conoscenza e la logica costituiscono la parte generale della filosofia; e c'è conoscenza filosofica del reale, semprechè questo è cosiffatto, che il pensiero è creativo e costitutivo in esso. Perciò c'è una filosofia dell'arte, della religione, della politica, della morale e della storia, le quali tutte costituiscono quella che si potrebbe dire la filosofia speciale. La filosofia generale e la speciale così sono la ricerca di ciò che vi ha di razionale nella realtà.

Digitized by Google

loro (il Döring per es.) che circoscrivono il campo della filosofia nella ricerca del valore delle cose ed a coloro infine che, ripetendo un'espressione aristotelica, definiscono la filosofia come la scienza dei primi principii o dei presupposti delle singole scienze. Il Paulsen crede che nessuna di tali opinioni sia sostenibile: non le tre prime, perchè così si confonde tutt'intera la filosofia con una delle sue parti, o colla Logica, o colla Psicologia, o coll'Etica: non la quarta, perchè troppo vaga ed indeterminata. Dove finisce, infatti, il dominio dei principii, delle nozioni fondamentali, il quale appartiene alla filosofia e cominciano le indagini di attinenza delle singole scienze? Deve la filosofia trattare della natura della materia, della forza, del moto, dello spazio, del tempo? In tal caso essa non potendo fare a meno di intrattenersi sulle proprietà generali della materia, sulle leggi generali del movimento e così via, non è costretta a invadere il campo della fisica? Inoltre su che la filosofia deve fondarsi, per costruire la scienza dei principii? Non ha forse bisogno di ricorrere ai risultati delle scienze particolari? E allora daccapo: che differenza vi è tra filosofia e scienza?

Onde consegue che per il Paulsen l'obbietto della filosofia coincide con quello delle singole scienze, in modo da poter considerare quella come la sintesi riassuntiva dei vari ordini di conoscenza scientifica. Le scienze così non sono che parti di un sistema, *universitas scientiarum*, il cui obbietto è tutta la realtà: sistema che non è mai compiuto, e che quindi rappresenta un ideale, alla cui attuazione tendono gli sforzi dei pensatori attraverso i secoli. La realtà si presenta allo spirito umano come un

Digitized by Google

grande enigma (1): ciascuna scienza particolare tenta di interpretarne una parte, lasciando alla filosofia il compito di risolvere il problema nella sua totalità, di trovare la chiave per l'intendimento del *mysterium magnum* dell'esistenza. L'uso comune della parola filosofia viene in appoggio ad una tale opinione, in quanto sotto quel nome s'intende d'ordinario non una scienza particolare, ma un sistema di scienze, quali la logica, la metafisica, l'etica, a cui non si sa perchè non si debbano aggiungere la fisica, la chimica, la biologia, ecc. Del pari lo studio della storia della filosofia fa vedere come dai principali filosofi la loro scienza fosse considerata quale sistema universale di conoscenze di valore puramente teoretico, da differenziare quindi profondamente dalle cognizioni d'ordine tecnico-pratico. Non si tardò molto però ad introdurre un nuovo elemento nel concetto della filosofia: questa fu considerata cioè come la scienza del fine ultimo della vita e come atta quindi a determinare le norme da seguire per ben vivere.

Se non che, si può obbiettare, la filosofia intesa così diviene qualche cosa d'impossibile: data, infatti, la ognor crescente divisione del lavoro nella ricerca scientifica e dato l'aumento stragrande delle conoscenze umane, il tentativo di poter abbracciare colla mente tutto lo scibile appare assolutamente superiore alle forze dell'uomo. Ed anzi non è priva di fondamento la credenza che in un tempo

(1) " . . . . Die Wirklichkeit ist dem Menschengeist als ein grosses Rätsel aufgegeben. Alle einzelnen Wissenschaften geben Bestimmungsstücke; der Versuch, die Lösung des Rätsels auszusprechen, den Schlüssel zu dem *misterium magnum* des Daseins zu finden, das ist die Philosophie. (*Einl. in die Philosophie*, pag. 19).

Digitized by Google

più o meno lontano la logica, la psicologia, l'etica, le quali ora figurano come parti della filosofia, finiscano collo staccarsene, formando ciascuna di esse una scienza a sè. Allo stesso modo che la fisica, la fisiologia, l'astronomia, la filologia, la storia hanno abbandonato la filosofia appena che sono giunte a maturità in modo da costituire un corpo di dottrine che richiede il lavoro assiduo di cultori forniti di attitudini speciali, così avverrà delle cosidette scienze filosofiche: è in forza di tale principio che la psicologia si è pressochè distaccata dal tronco della filosofia.

Certamente, risponde il Paulsen, la filosofia intesa come teoria fissa e compiuta dell'universo non esiste, nè può esistere, come del resto anche l'astronomia, la fisica, la fisiologia non esistono che quali sistemi di cognizioni in via di formazione. La nozione di una data scienza riguarda sempre l'esigenza a cui quella scienza si sforza di rispondere. Ma dal fatto che nessun uomo può accogliere sinteticamente nella sua intelligenza tutto lo scibile consegue che non esiste l'aspirazione, la tendenza ideale ad unificare le conoscenze in modo corrispondente all'unità della realtà, e che non vi sono degli spiriti, i quali si sforzano di avvicinarsi a tale ideale, consacrandovi tutt'intera la loro vita? Non parliamo noi ogni giorno di storici, di filologi, di fisici comunque al presente nessun cervello umano sia giunto a contenere tutte quante le cognizioni di scienza naturale, di storia, di filologia ecc.? Filosofo non si chiama colui che possiede di fatto la scienza universale, ma colui che *tende* ad acquistare una conoscenza completa della realtà. Da tal punto di vista ogni scienziato che abbia viva l'idea dell'unità della conoscenza e quindi della realtà,

Digitized by Google

sia egli cultore di qualsiasi scienza particolare, fisica o psicologia, astronomia o storia, è degno del nome di filosofo. Non la materia, ma l'indirizzo, la *forma mentis* fa il filosofo. Ed anzi è bene aggiungere che lo stesso cultore di una disciplina filosofica qualsiasi, storia della filosofia, etica, estetica ecc., se nelle sue indagini non è animato da spirito filosofico, dallo spirito cioè, che, va in traccia delle relazioni esistenti tra i vari rami del sapere, astraendo da qualsiasi veduta pratica ed utilitaria, non merita l'appellativo di filosofo. Sarà uno scienziato specialista, ma non mai filosofo.

Da tal modo d'intendere la filosofia il Paulsen trae la conseguenza che non si può essere filosofo senza essere cultore di qualche scienza particolare, come d'altra parte non si può essere vero scienziato senza essere fornito di una certa attitudine a filosofare, ad indagare, prescindendo da qualsiasi veduta di utilità pratica, il rapporto esistente tra una parte e il tutto. E tanto le scienze naturali quanto quelle storiche attingono la loro forza e vitalità nel bisogno vivissimo che sente l'uomo di conoscere il come e il perchè delle cose.

Determinato così il concetto della filosofia, l'Autore soggiunge che volendo ammetterla quale scienza a sè, bisognerà tornare all'idea aristotelica della « filosofia prima », il cui còmpito è la discussione di taluni problemi generali in ordine alla realtà, a cui si connettono le ricerche gnoseologiche sempre inseparabili da quelle ontologiche e cosmologiche. Va però ricordato che tutti questi argomenti devono essere svolti sempre appoggiandosi ai risultati delle scienze particolari.

Digitized by Google

Scendendo ai particolari, il Paulsen determina così i problemi fondamentali della filosofia. Qualsiasi ricerca scientifica può essere compiuta da tre punti di vista: si può indagare la natura della realtà, la forma della conoscenza e il fine ultimo dell'attività. Corrisponde a questi tre diversi compiti l'antica divisione della filosofia in *Fisica*, *Logica* ed *Etica*, intendendo per Fisica la scienza del reale, per Logica quella che verte sulla conoscenza e per Etica quella che s'occupa del valore e del significato dei nostri atti. Va notato qui che all'antica fisica fa riscontro nell'uso odierno la metafisica, la scienza, cioè, che ricerca da un punto di vista generale la natura delle cose tanto corporee che spirituali e che, fondandosi sulle ricerche speciali della fisica e della psicologia, tenta una concezione sistematica intorno alla natura della realtà tutta quanta. Ora c'è chi crede che la metafisica intesa così non possa essere ammessa: e certamente se sotto quel nome si vuol significare una scienza di ciò che è al di fuori di ogni possibile esperienza, una costruzione ideale ed *a priori* della realtà, la metafisica non ha ragione d'esistere; ma se per essa s'indende il *tentativo* di dare una risposta a quei problemi ultimi che vengono sollevati dallo studio della realtà stessa, la metafisica non solo vive, ma vivrà finchè non sarà sparito ogni interesse teoretico e speculativo. Si può o non dare il nome di scienza ad un tale tentativo, in quanto l'elemento subbiettivo è più preponderante che non nella matematica o nella fisica, ma ciò non toglie che la metafisica risponda ad un'esigenza imperiosa dello spirito umano.

L'obbietto della metafisica è la discussione dei problemi *ontologico e cosmologico* o *teologico*, il primo e-

Digitized by Google

spresso dal quesito: Qual'è la natura del reale come tale? Ed il dualismo, il materialismo, lo spiritualismo e l'idealismo stanno ad indicare le varie forme di soluzione presentate: il secondo espresso dalla domanda: Che idea ci dobbiamo formare della correlazione di tutte le cose? e qui l'atomismo, il teismo e il panteismo rappresentano le varie risposte date.

Anche della logica o della teoria della conoscenza formano obbietto due problemi, quello circa la natura e quello circa l'origine della conoscenza; il primo risoluto in senso del realismo, ovvero dell'idealismo; e il secondo in senso dell'empirismo o del razionalismo.

L' etica finalmente pone 1° il problema: su che cosa poggia la differenza di valutazione dei diversi atti e sentimenti umani? Tale problema può essere discusso e risoluto o dal punto di vista del teleologismo, ovvero dell'intuizionismo. E 2° s'occupa del problema del fine ultimo della vita, il quale problema può essere risoluto nel senso dell'edonismo, ovvero dell'energismo.

METAFISICA.

Problema ontologico.

Qual'è la natura della realtà in genere, ecco il problema ontologico. L'opinione comune risponde ammettendo un *vago dualismo.* I corpi costituiscono la realtà vera e propria, accanto alla quale vi è una realtà di secondo ordine che agisce nei corpi come forza attiva, che può esistere anche

Digitized by Google

separata, e che è concepita a somiglianza dei corpi, comunque senza corporeità (anima, spirito).

Il pensare filosofico però è controdistinto dalla tendenza al monismo: derivare la realtà da un solo principio, ridurre le varie forme dell'essere ad una forma primitiva, tale è l'obbiettivo del pensiero filosofico. E il monismo ontologico si presenta sotto due forme, o come materialismo o come spiritualismo. Il primo ammette che il reale è il corpo, le cui determinazioni sono l'estensione e l'impenetrabilità ed il cui modo d'agire è il movimento. È mediante questi principii che devono essere spiegati tutti i fatti della realtà, compresi i fatti interni. Il Paulsen s'intrattiene a lungo ad esporre le basi cosmologiche, anatomiche, fisiologiche e patologiche delle vedute materialistiche ed a ricercarne al lume dei portati ultimi delle scienze esatte i punti deboli.

Prima però di fare la critica del materialismo dal punto di vista teoretico esamina quali conseguenze possa aver esso nella vita morale, giungendo alla conchiusione che non è giusto ritenere il materialismo causa d'immoralità e di mancanza di fede nell'ideale, giacchè la condotta morale del l'individuo non è determinata dalle idee metafisiche intorno alla natura del reale, ma da impulsi e tendenze naturali, dal temperamento, dall'educazione, dalla posizione sociale ecc. Non la metafisica dà il tono alla maniera di vivere, ma è quest'ultima che dà il tono alla prima. Il trasgredire la legge morale non è una conseguenza logica di una teoria materialistica, ma può ben essere a volte la conseguenza di una falsa idea intorno alla natura della legge morale, la quale ultima non si può ridurre ad una somma

Digitized by Google

di comandi o di divieti arbitrari provenienti da un Essere superiore. In tal caso colla scomparsa della fede in quest'ultimo va perduto il valore e il significato dell'imperativo. La legge morale per contrario è inerente alla nostra natura. Alle leggi etiche può essere o no attribuito un significato trascendente, ma esse rimangono sempre leggi naturali della vita umana nel senso che rappresentano le condizioni della salute e del benessere umano.

Allo stesso modo che il seguire le leggi della statica e i precetti della dietetica non dipende dalle idee che ce ne siamo formati dal punto di vista teoretico, ma da circostanze svariatissime, così l'ubbidire alla legge morale non è in rapporto diretto colle nostre vedute speculative sull'origine e significato di essa, ma è in connessione colle tendenze e coi bisogni inerenti alla nostra natura. L'insoddisfacimento di questi ci rende infelici in varie guise, cagionandoci i più atroci dolori.

Il materialismo non può essere giudicato in modo appropriato che dal punto di vista della filosofia e scienza della natura, un portato della quale esso rappresenta. La sua tesi fondamentale è che i fatti interni sono funzioni (non in senso matematico, ma fisiologico) dell'organismo in genere e particolarmente dei processi nervosi; ora si domanda: La scienza può appoggiare incondizionatamente tale veduta? È possibile stabilire un rapporto causale tra fatti fisici e fatti psichici? Nel caso affermativo, lungo il decorso dei fatti fisici, in punti determinati, quando, cioè, come termini del rapporto causale si presentano fatti psichici, si dovrebbe constatare un'interruzione dei detti fatti fisici. Se il movimento nervoso è causa della sensazione,

Digitized by Google

quando questa sorge, esso deve sparire come movimento; quando si dice che il movimento della palla A produce il movimento della palla B, s'intende affermare che il primo movimento sparisce e in sua vece vi ha un altro movimento eguale. Lo stesso avviene del movimento che produce calore; scompare il primo quando si svolge quest'ultimo. Ma ciò non si verifica in alcun modo nel rapporto esistente tra fatto fisico e fatto psichico, in quanto questo non può formare oggetto dell'osservazione esterna; ed anzi vi ha dippiù: per il fisico, per il fisiologo ammettere la possibilità della mancanza del termine fisico equivarrebbe ad ammettere un'interruzione nel nesso causale. Ammettere la trasformazione del moto, della forza in pensiero, in fatto di coscienza sarebbe lo stesso che ammettere dal punto di vista della scienza naturale l'annullamento dell'energia; d'altronde derivare il movimento da qualche cosa di psichico per la fisica sarebbe come il far provenire il qualche cosa dal nulla. Onde non c'è altra via d'uscita che considerare il rapporto tra fatto fisico e fatto psichico come un rapporto di semplice concomitanza, di corrispondenza; si ha così la teoria del parallelismo psico-fisico, secondo cui i fatti fisici nel cervello formano una serie causale chiusa a cui corrisponde una serie di fatti psichici egualmente chiusa in modo da non avere incrociamento delle due serie, ma semplice rispondenza. È questa una forma moderna di occasionalismo, che implica poi l'ammettere una sostanza fondamentale unica a doppio aspetto.

Quali sono le conseguenze della cosidetta *teoria parallelistica*? Due tesi vengono afferma e colla teoria del parallelismo: 1° che i fatti fisici non possono mai essere considerati quali effetti dei fatti psichici; 2° che i fatti psi-

Digitized by Google

chici non possono figurare come effetti dei fatti fisici. Così una sensazione che è un fatto psichico elementare, non può essere riguardata come prodotta da un movimento, ma d'altra parte essendo essa un fatto psichico elementare, non può essere considerata quale effetto di qualcosa di psichico preesistente nella coscienza del soggetto senziente. Dovendo la causa produttrice della sensazione trovarsi al di fuori dell'ambito della propria coscienza, non rimane altra possibilità che ammettere una forma di parallelismo per cui non vi ha fatto psichico che non sia accompagnato da movimento e viceversa. Gli urti esterni suscitano dei movimenti nei nervi e nel cervello e i fatti interni che accompagnano tali movimenti producono la sensazione.

È evidente che noi non sappiamo nulla di questi fatti interni, i quali in un punto solo ci si rivelano, vale a dire nella nostra coscienza. Il mondo esterno ci è noto solo dal suo lato esterno o fisico, da cui noi deduciamo poi il lato interno o psichico. Ma fin dove si estende questa concomitanza di fise e di psiche? ecco il problema fondamentale dell' ontologia. L'opinione comune e la scienza naturale sono concordi nel limitare tale concomitanza al sistema nervoso e quindi al regno animale, ma in tal caso gli stati di coscienza figurano come fatti isolati, come anomalie, siano pure meravigliose, come *epifenomeni* senza di cui il corso della natura si svolgerebbe egualmente. I più grandi pensatori però han sempre rifuggito da una tale veduta, giacchè lo spirito costituisce ciò che vi ha d'essenziale nel mondo, ciò che dà valore e significato al processo della natura. Tutto ciò che è materiale e corporeo accenna a qualcosa d'interno, d'intelligibile, di spirituale esistente per sè che

Digitized by Google

noi siamo costretti a pensare come affine alla nostra propria interiorità. Ammesse egualmente estese nella realtà la fise e la psiche, il lato fisico e quello psichico, non si puó non reputare questo come la vera realtà, come ciò che essa è per sè, mentre il primo come un semplice fenomeno. Con ciò si ha una concezione idealistica dell'universo : e il progresso della metafisica da Spinoza a Leibnitz sta tutto qui.

Vi sono poi diversi fatti che stanno a giustificare l'ipotesi dell'animazione universale. 1. La difficoltà di considerare separatamente da tutto il resto della realtà il regno animale e poi il mondo organico tutto quanto ; a misura che le scienze biologiche progrediscono, tendono a rimuovere quei limiti fissi che erano stati messi tra i vari regni della natura : basta citare qui il gruppo dei protisti che si presenta come qualcosa d'intermedio tra gli animali e i vegetali. Oggi si tende a considerare gli animali e i vegetali come due rami venuti da un solo tronco. Ora una volta che non vi è limite netto tra il regno animale e quello vegetale e che abbondano le analogie fra le funzioni degli uni e quelle degli altri, è chiaro che l'animazione vada estesa a tutto il mondo organico. Come ogni casa suppone un abitante, dice Fechner, così ogni corpo vivente un'anima. Nè vale l'opporre che alle piante manca il sistema nervoso, giacchè prima di tutto gli animali inferiori sono sforniti di detto sistema, e poi tale obbiezione ha il medesimo valore del ragionamento di colui che dicesse che tutti gli animali sforniti di gambe non possono muoversi per il fatto che le gambe sono organi di moto presso alcuni animali. D'altro canto i corpi organici e gl'inorganici non formano due mondi staccati, ma un tutto armonico : il so-

Digitized by Google

strato è identico, mentre l'organizzazione è uno stato di equilibrio instabile della materia, per cui le particelle di questa si mutano, permanendo la forma. 2° L'impossibilità di rendersi conto, non ammettendo l'animazione universale, dell'incorporazione da parte dell'organismo di nuovi elementi, come accade nelle varie forme di nutrimento e di assimilazione, nei quali casi le sostanze inorganiche divengono sostrato della vita organica e psichica. 3° L'impossibilità di formarsi, stando alle vedute ordinarie, un concetto chiaro della generazione primitiva, vale a dire dell'origine della vita come anche della crescenza e generazione ordinaria degli esseri viventi. 4° L'impossibilità di dar ragione di tutti i fatti presentati dalla fisica e dalla chimica, una volta che si concepisce la materia come un aggregato di atomi inerti, rigidi e soltanto passibili di movimento, mediante l'urto esterno. Alla materia infatti è inerente una certa attività, una certa spontaneità (attrazione, coesione ecc. dei fisici, affinità, valenza dei chimici ecc.), e le leggi fisico-chimiche non sono che formule, schemi, espressioni delle modalità con cui si svolge tale attività. 5° Il fatto che non soltanto metafisici e filosofi, ma fisici, naturalisti e fisiologi son proclivi ad ammettere l'animazione universale, es. Spinoza, Leibnitz, Fechner, Lotze, Wundt, Nägeli, Zöllner. 6° Le dottrine gnoseologiche moderne considerando i corpi come *fenomeni*, vale a dire come manifestazioni della realtà nella nostra sensibilità, considerandoli quindi come qualcosa di relativo, vengono ad ammettere tacitamente l'esistenza di qualche cosa di reale, d'interno che in tal modo si manifesta. E chi dice interiorità non dice per ciò stesso soggettività? Ciò che esiste per sè ed in sè non può non essere

Digitized by Google

affine a noi che nella nostra coscienza ci apprendiamo per quelli che siamo, checchè ne pensasse Kant, vale a dire ci apprendiamo come esseri forniti di sensibilità, di volontà, di pensiero ecc. Adunque *Ommia, quamvis diversis gradibus, animata.*

Giunto a questo punto, il Paulsen si domanda : Vi è una vita psichica superiore, più alta, più comprensiva come ve ne è una di grado inferiore a quella che noi viviamo ?

Il nostro corpo è parte di un'unità superiore rappresentata dalla terra, questa, parte di un'unità ancora più elevata rappresentata dal sistema solare e quest'ultimo alla sua volta parte dal sistema cosmico ; ora si può ammettere una corrispondente gradazione della vita psichica ? Sono i corpi celesti animati ? Sono le stelle e la terra fornite di una forma di spirito ? L'Autore, seguendo il Fechner, non esita a rispondere in modo affermativo. La terra, egli dice, non è soltanto un punto d'appoggio degli esseri viventi, ma il seno da cui questi emergono ; e se essa è sfornita di tutti quegli apparecchi ed organi che controdistinguono le specie viventi, ciò avviene perchè la sua vita, essendo per molti rispetti differente, non ha bisogno di esplicarsi in quel dato modo; non dovendo conseguire fini eguali, non ha bisogno di eguali mezzi ed istrumenti. « Noi certo non possiamo rappresentarci in modo determinato la vita organica e psichica di un pianeta come qnella di una pianta o di un animale, ma per quanto schematicamente possiamo figurarcela , noi abbiamo la convinzione che la concezione astronomica e fisica non è l'ultima, nè la più alta concezione delle cose. La nostra concezione, nota il Paulsen, si presenta come la più atta a gettare un ponte tra le esigenze della

Digitized by Google

conoscenza e quelle del sentimento religioso, giacchè l'antico concetto dell'*anima del mondo* appare come il complemento necessario delle vedute suaccennate. Ogni sistema corporeo quale espressione di una vita psichica corrispondente figura come momento o parte della vita dello Spirito universale. Tale in fondo, secondo il Paulsen, era l'opinione anche di Kant, il quale pose come compito della scienza la spiegazione fenomenica della natura, lasciando alla fede il determinare con simboli l'Essere che si manifesta mediante la natura. L'antitesi posta tra la cosa in sè ed il fenomeno rese però a Kant impossibile il raggiungimento della conciliazione vera tra fede e scienza. A tale esigenza risponde la concezione idealistica di Fechner.

Ma che cosa è l'anima? Quale ne è la vera natura? quale la costituzione intima, o metafisica che si voglia dire? D'ordinario, nota l'Autore, della natura dell'anima si ha una falsa idea sotto due punti di vista, vale a dire per quel che concerne la costituzione metafisica vera e propria di essa e per quel che concerne il contenuto fenomenico della sua vita. In ordine a quest'ultimo, si è soliti partire tutti i fatti psichici in tre grandi categorie, in fatti di conoscenza, fatti di sentimento e fatti di volontà, comunque a molti appaia ormai evidente l'impossibilità di distaccare le forme di sentimento da quelle di attività vuoi per la loro indissolubilità negl'inizi della vita psichica, vuoi per la proporzionalità del rapporto intercedente tra loro lungo lo svolgimento dell'attività spirituale stessa.

Parrebbe quindi che dovesse essere ammessa la bipartizione fondamentale dei fatti psichici, in fatti d'intelligenza

Digitized by Google

e fatti di volontà; se non che presto sorge il quesito: È possibile ridurre ad una sola la funzione fondamentale e primaria della vita psichica, considerando l'altra come qualche cosa di secondario e di sussecutivo? E nel caso affermativo, quale delle due funzioni è la primitiva, la rappresentativa, o la volitiva? Prima dello Schopenhauer i psicologi inclinarono a considerare il rappresentare come funzione caratteristica dello spirito, e basta ricordare a tal proposito Herbart e la sua scuola, la cui psicologia figura come il tentativo di derivare tutti i fatti di coscienza dalle rappresentazioni e dai loro rapporti: poscia dietro l'esempio dello Schopenhauer, da valorosi scienziati e filosofi fu considerata la volontà come la parte primaria e costitutiva della vita psichica e l'intelligenza come uno svolgimento secondario. La volontà da tal punto di vista è funzione fondamentale dell'anima, funzione che da principio agisce come impulso o tendenza cieca e che dopo che è giunta ad un grado notevole di sviluppo, dà origine all'intelligenza come ad istrumento o mezzo adatto a produrre il conseguimento dei suoi fini. Da parte di chi sta la ragione? Il Paulsen non esita a schierarsi risolutamente dalla parte dei fautori della psicologia dell'attività (*voluntaristische Psychologie*) ed eccone brevemente le ragioni. Se noi gettiamo uno sguardo sullo svolgimento della vita psichica nel regno animale, non tardiamo a convincerci che nei gradi inferiori è pressochè impossibile riporre il contenuto della vita psichica nella funzione rappresentativa: il cieco impulso determina quivi l'attività vitale non altrimenti che nel mondo inorganico le forze cieche determinano il movimento. In entrambi i casi il fine obbiettivo, il punto a cui tende l'attività e il

Digitized by Google

movimento non si riflette nella coscienza del soggetto; l'animale, infatti, non sa niente delle condizioni della sua vita propria e molto meno della vita dei suoi discendenti e della specie a cui appartiene: le tendenze e i concomitanti sentimenti rappresentano il corrispettivo interiore dei fenomeni vitali e non è a parlare di previsione dello scopo e molto meno di cognizione dei mezzi atti a raggiungerlo. É soltanto colla crescente complicazione dell'organismo e delle sue funzioni, coll'estensione dei suoi rapporti coll'ambiente esterno che, formandosi gli organi sensoriali e il sistema nervoso, compare nello stesso tempo la sensazione e la percezione. Negli animali superiori si viene svolgendo col cervello la memoria e quindi la possibilità di una prima forma di vita rappresentativa. In tal guisa non solo le percezioni presenti, ma le imagini di ciò che è già passato o di ciò che deve venire determinano le varie forme di attività animale: di qui poi l'inizio della riflessione e della volontà propriamente detta; funzioni che nell'uomo assurgono fino al pensiero astratto ed all'operare in conformità di massime generali. Mentre la coscienza degli animali probabilmente non si eleva al disopra dell'associazione di fatti concreti e particolari, l'uomo coll'aiuto del linguaggio riesce a dominare le rappresentazioni obbiettive, affermandosi di contro ad esse soggetto fornito di autocoscienza. Dapertutto e sempre la volontà è il fattore originario e costante della psiche tendente dal principio alla fine ad un solo scopo, alla conservazione e svolgimento della vita dell'individuo e della specie. L'intendimento invece si presenta come un fattore secondario e variabile, costituente l'organo o l'istrumento della volontà.

Digitized by Google

Ciò vien convalidato anche dal rapporto esistente tra intelligenza e volontá nel corso evolutivo della vita individuale. Ogni uomo, venendo al mondo, si afferma come volere cieco, assolutamente sfornito d'intelligenza e di conoscenza: ciò che, infatti, spinge ad agire e che pone un fine a cui si tende nella vita, è il volere e non la ragione, il cui compito è di indicare i mezzi e di trovare le vie per raggiungere quel fine (1). Non di raro si dice che al tal individuo brilla davanti un ideale che determina poi la sua condotta; se non che l'ideale non è un prodotto della ragione, ma della volontà, la quale in esso si esprime. L'intelligenza non può far *sentire l'ideale*, perchè le sue categorie sono quelle della realtà e della non realtà, mentre l'apprezzamento, la valutazione è funzione della volontà. E chi non *sente l'ideale*, ne abbia pur chiara la rappresentazione e il concetto, non potrà mai agire in conformità di esso; la rappresentazione muoverà all'azione solamente colui la cui volontà è già indirizzata verso l'ideale. Lo stesso primato della volontà si nota in ogni stadio della vita intellettuale, figurando sempre la ragione come l'istrumento atto a far conseguire alla volontà il suo scopo nel modo migliore e più agevole: non è l'interesse, cioè una determinazione della volontà, che domina la vita rappresentativa e il corso dei nostri pensieri? Soltanto i Genî possono giungere ad emancipare l'intelligenza dal dominio della volontà, come quando essi compiono i loro lavori meravigliosi senza avere in vista alcun van-

(1) « Jedes lebende Wesen stellt sich als ein so oder so bestimmter auf ein solches Leben, eine solche Reihe von Entwickelungen und Bethätigungen gerichteter konkreter Wille dar », pag. 121.

Digitized by Google

taggio e senza tener dietro ad alcun impulso interessato. D'altra parte è agevole convincersi che tutti i fatti psichici sono sotto il dominio e il controllo della volontà, per mezzo dell'attenzione, senza di cui non si può a rigor di termini parlare di attività spirituale, e per mezzo della capacità di determinare il valore e il significato attribuibile ad un dato contenuto psichico.

La forma primitiva della volontà è l'impulso, il cui sostrato corporeo è un sistema d'organi con tendenza ad agire, e il cui riflesso interno è il sentimento dello sforzo; un grado superiore è dato dal desiderio, che a seconda che è o no appagato, si rivela nella coscienza come sentimento piacevole o dispiacevole. Mediante i sentimenti di piacere e di dolore il volere si manifesta a sè stesso, acquistando notizia della variazione del suo stato, della sua direzione e dei suoi rapporti coll'ambiente. Ed è dal sentimento che si svolge la conoscenza nei suoi vari gradi: così la sensazione è un sentimento organico anticipato; la sensazione gustativa p. es. presuppone il sentimento che accompagna la presa di un dato alimento e figura come guida dell'istinto di nutrizione; lo stesso può dirsi del senso del tatto e degli altri sensi che possono essere considerati come forme di tatto a distanza, come mezzi per dirigere il movimento in modo da raggiungere ciò che è vantaggioso e fuggire ciò che è nocivo. La funzione rappresentativa e quella cogitativa non ci si presentano che come un ulteriore progresso nello stesso senso; giacchè esse estendono la possibilità di adattarsi all'ambiente circostante anche in rapporto ad un tempo lontano; così la ragione può essere considerata come la facoltà di collegare il dato con ciò

Digitized by Google

che non è dato, di vedere per mezzo di ciò che è dato, ció che non è dato.

Per chi ammette il parallelismo psicofisico universalee l'attivitá come fondo dell'universo, il problema riguardante l'incosciente assume un'importanza eccezionale. Ormai nessuna psicologia nega in modo assoluto l'esistenza dell'incosciente, ma sulla natura di esso non regna il più prefetto accordo. Il Paulsen ammette *l'incosciente relativo*, convinto com'è che non è possibile respingere il concetto di una differenza quantitativa, di una graduazione d'intensità negli stati di coscienza. L'incoscienza relativa di un dato contenuto psichico per lui consiste nella possibilità da parte di esso di divenire cosciente.

Passiamo a dire della costituzione metafisica dell'anima D'ordinario si dice: l'anima è una sostanza semplice, inestesa, immateriale e, come tale, immortale; é inoltre fornita di potenze, di forze, (organi, facoltà), mediante le quali produce gli stati di coscienza, ed ha sede in un punto del cervello. Il Paulsen rigetta il concetto di una sostanza spirituale, immortale ed esistente per sè e riduce l'anima alla vita di essa, al corso cioè dei vari fatti psichici. L'anima-atomo, egli dice, è un avanzo della vecchia metafisica. La sostanza dell'anima immateriale e duratura non può essere oggetto della percezione immediata sia interna che esterna: colla coscienza noi apprendiamo soltanto il succedersi e l'avvicendarsi degli stati psichici ed è da questi che poscia vien *dedotta* l'esistenza della sostanza permanente: ora, in forza di che? Di una legge del pensiero, si risponde; ma, se ben si riflette, questa è una affermazione falsa, giacchè il concetto di sostanza non può essere

Digitized by Google

applicato all'anima. Esso è stato ricavato dal mondo materiale, dove gli atomi rappresentano il sostrato immanente ed immutabile per qualità e quantità e dove ogni cangiamento è ridotto a variazione nella disposizione e moto degli atomi. Ora l'anima non è nè qualche cosa d'immutabile, nè qualcosa di permanente (Wundt). E poi quali sono gli attributi di questa sostanza-anima? L'immaterialità e la semplicità? ma queste son pure negazioni e le negazioni non possono costituire ciò che è reale. Il contenuto della sostanza anima è forse dato dal sentimento, dal pensiero ecc.? ma questi son semplici accidenti o attributi, si vuol sapere la natura della sostanza considerata in sè. Se questa è riposta negli attributi, allora bisognerà dire che l'essenza dell'anima è una cosa sola colla vita di essa, cioè col corso delle idee, dei sentimenti, ecc. D'altra parte ammessa pure questa sostanza, si è sempre in dritto di domandare quale sia il suo ufficio e per che mezzo agevoli l'interpretazione dei fatti psichici.

Se non che a questo punto si può obbiettare: Com' è possibile concepire un sentimento, un'idea, una rappresentazione senza un soggetto sostanziale che senta e che formi la detta idea o rappresentazione? Ma questo non vuol dire altro che un sentimento, un'idea, una percezione non possono mai presentarsi come elementi isolati, bensì sempre in connessione con tutta la vita psichica; è quest'ultima che rende possibile il sorgere di una data sensazione o rappresentazione. E si può aggiungere che la totalità figura sempre come qualche cosa di relativamente permanente rispetto ad un singolo elemento che sopraggiunge. Ciò che va evitato è il pensare che il tutto possa, per così dire, aderire ad una sostanza immateriale, la quale per quanto venga

Digitized by Google

puntualizzata, sarà giocoforza appoggiare a qualcosaltro, e questo a qualcosaltro ancora fino a giungere al Πᾶν che tutto comprende e sostiene, a Dio che è la sola sostanza in senso assoluto. Questa stessa però intesa come sostanza semplice, deve essere localizzata, puntualizzata in un sito dell'universo, come l'anima in un luogo determinato del corpo; mentre se è intesa come pura attività, come pura forma, direbbe Aristotile, non ha bisogno di *aderire* ad un « reale ». Ora perchè non si deve pensar lo stesso della vita dello spirito umano?

Il fatto è che l'atomo-anima fa il paio coll'atomo-materia concepito come assolutamente rigido, impenetrabile, inerte, indivisibile e privo di determinazioni qualitative, del quale si crede che la scienza naturale moderna non possa fare a meno. Ora questo è un puro pregiudizio; le scienze aventi per obbietto la natura hanno soltanto interesse a presupporre degli elementi, i quali costituiscano come a dire i punti di partenza per l'interpretazione dei fenomeni: che detti elementi poi siano ultimi in senso assoluto, indivisibili, del tutto sforniti di determinazioni qualitative interne, è questione che per le dette scienze non ha alcuna importanza, non altrimenti che non ne ha per l'aritmetica il ricercare se le unità in base a cui si fa il calcolo, siano unità ultime, irriducibili ed indivisibili.

Ammesso che l'anima-sostanza vada risguardata come l'unità della vita psichica, è chiaro che la ricerca della sede dell'anima non implica altro che la determinazione dei processi corporei, i quali si collegano in modo costante coi fatti psichici: questione codesta che per chi ammette il parallelismo psico-fisico può essere risoluta solo col conside-

Digitized by Google

rare la vita corporea nel suo insieme come l'equivalente fisico di tutta la vita interiore. Si è creduto, è vero, di poter *localizzare* la psiche nel sistema nervoso, ma prima di tutto non è possibile determinare quale zona di questo sia propriamente il sostrato dell'anima, giacchè a forza di astrarre dalle parti che non sembrano indispensabili alla funzione psichica si arriva a puntualizzare lo spirito in senso monadologico: poi è pressochè assurdo considerare il sistema nervoso a sè, una volta che esso si trova necessariamente in connessione con tutti gli altri apparecchi e sistemi organici; e infine non va dimenticato che nelle forme inferiori della vita animale non vi ha traccia di sistema nervoso. Nelle forme superiori, allo stesso modo che la centralizzazione della vita fisica si accompagna con trasformazione e non con annientamento della vita delle parti singole, così lo svolgimento di un ordine superiore di psichicità non distrugge, ma trasfigura, elevandola ad un grado superiore di potenza, la vita psichica inferiore delle parti. Divenendo i rapporti col mondo esterno più numerosi e più complessi, la conservazione della vita richiederà forme di adattamento proporzionate. A tale esigenza risponde la formazione del sistema nervoso, mediante il quale la sensibilità esterna è aumentata e differenziata, a scapito della rimanente sostanza organica. Colla centralizzazione della sensibilità aumenta, differenziandosi e regolarizzandosi, l'attitudine a reagire: di qui la possibilitá della percezione, della memoria, del collegamento delle rappresentazioni e lo svolgimento della coscienza vera e propria che è inconcepibile senza il riferimento di un elemento psichico singolo alla totalità. L'estensione della vita psichica non

Digitized by Google

coincide con quella della coscienza intesa in senso stretto, in quanto questa presuppone la cooperazione fattore storico e sociale.

È questa la soluzione che il Paulsen dà al problema ontologico. Parallelismo psicofisico, animazione univesale, psicologica dell'attività; ecco i cardini dell'ontologia idealistica o spiritualistia del nostro filosofo. La soluzione del problema ontologico ha il suo complemento in quella del problema cosmologico-teologico.

Problema cosmologico-teologico.

Il mondo della natura e quello dello spirito, la realtà tutta quanta ci si presenta come un sistema regolato da leggi immutabili ed universali. Le varie parti dell'universo siffattamente coordinate da formare un tutto armonico, un cosmo (κόσμος), tale è il dato, in base a cui sorge il problema: da che cosa deriva la *natura cosmica* del reale, vale a dire la concatenazione e connessione reciproca di tutte le cose, non apparendo nient' affatto inconcepibile *a priori* un mondo formato da una molteciplità caotica di elementi indipendenti ed assolutamente indifferenti l'uno per l'altro? Tre ipotesi sono state messe in campo per rispondere a tale quesito: *l'atomismo*, il *teismo antropomorfico* e il *panteismo.*

Cominciando dal teismo antropomorfico, il Paulsen fa notare che esso è fondato sulla *prova teleologica*, la quale consiste nel considerare i fatti naturali che per qualche via si mostrano analoghi ai prodotti dell'arte umana, come determinati dall'attività di un'intelligenza operante appunto in modo simile a quella umana. D'ordinario si crede che

Digitized by Google

dall'abbattimento della concezione teleologica della realtà, debbano ricevere un *controcolpo* tanto la religione quanto la filosofia, almeno quella idealistica. Ora nulla di più falso, a senso dell'Autore. La religione, come la morale, risponde ad un'esigenza del sentimento e della volontà, appaga un bisogno della parte intima e profonda del nostro essere e non è un portato delle nostre idee speculative intorno alla realtà. I mutamenti che possono sopravvenire nel sistema delle nostre conoscenze e nel modo di concepire le cose non decidono della sorte della religione e della morale e nemmeno di quella della filosofia. E se appare qualche volta il contrario, ciò accade perche si dà un indirizzo *intellettualistico* all'educazione morale e religiosa. La religione deve assolutamente *disinteressarsi* delle teorie scientifiche; essa deve sempre mirare ad appagare, anzi a riempire l'animo, abbia ragione Ptolomeo o Copernico, Darwin o Agassiz. L'evangelo non rappresenta, nè implica alcun sistema di cosmologia e di biologia, ma è la predicazione del regno di Dio, il quale si attua nell'animo e nella vita dell'uomo virtuoso. Ed il regno di Dio lungi dall'essere fondato sui miracoli o su fatti inesplicabili, poggia sull'esperienza del cuore, il quale solo nelle vie che ha in se stesso tracciate, trova la pace e la felicità.

D'altra parte è un'illusione pensare che l'interpretazione fisica di tutti i fenomeni naturali segni la fine dell'indagine prettamente filosofica e della concezione teleologica dell'universo. Coll'interpretazione scientifica della natura, colla ricerca del rapporto causale tra i fenomeni non scompare ogni interesse speculativo, giacchè dopo aver saputo il *come*, sorge il quesito del *perchè*. Che cosa *significa*

Digitized by Google

tutto questo processo, qual'è il *senso* di questo gioco di forze e di moti che ci pone davanti la scienza della natura? Ciò che l'interpretazione scientifica della natura esige non è la negazione di ogni contenuto ideale e quindi largo ed elevato della realtà, ma è la non applicazione di detto contenuto ideale a dar ragione dei fatti naturali, è la non sostituzione dell'interpretazione idealistica e teleologica alla ricerca del nesso causale tra i fenomeni. Tutto deve essere spiegato mediante i processi scientifici; se non che ciò non basta ad acquetare l'animo umano.

Che le cause finali non possano far le veci delle cause efficienti vien provato da molti fatti. Ammesso che il mondo sia l'opera di una intelligenza che agisce in vista di uno scopo, occorre anzitutto determinare quale sia il fine voluto dall'Essere intelligente, e poi indagare se la natura si presenti come un sistema di mezzi adeguati a quel fine. Quest'ultimo d'ordinario è riposto nel bene degli esseri viventi: ora i fatti della natura rappresentano dei mezzi adatti? Il Paulsen con analisi minute, se non originali, esponendo tutti i casi di disteleologia (per usare l'espressione di Häckel) fisiologica, geografica, cosmica, ecc. giunge ad una conclusione opposta a quella dei sostenitori delle cause finali.

E il bene degli esseri viventi può essere veramente considerato il fine di tutte le cose? Non pare, se si pensa alla lotta atroce che gli esseri viventi son costretti a combattere tra loro e colle condizioni esteriori, l'esito della quale lotta è il male se non di tutti, almeno di una parte di loro. E il fatto che molti animali debbano servire di nutrimento ad altri non depone contro l'opinione che il piacere e la

Digitized by Google

felicità degli esseri viventi costituiscano lo scopo finale delle cose? Il piacere e il dolore non si rivelano piuttosto come mezzi atti a conservare la vita? Per mezzo del dolore, infatti, l'animale fugge ciò che è nocivo come per mezzo del piacere è tratto verso ciò che gli è vantaggioso.

Questo solo è lecito affermare, che il fine a cui mira la natura, è la conservazione della vita degl'individui e sopratutto della specie: ora l'esistenza delle forme viventi può essere considerata come fine voluto da uno spirito simile al nostro? Non pare, giacchè dire che ogni animale è fine a sè stesso esclude per sè una tale possibilità: una volta posta la realtà per sè come fine assoluto, la natura non può essere più riguardata come un sistema di mezzi atti al raggiungimento di uno scopo voluto da un'Intelligenza superiore.

Vediamo se il corso della storia sia suscettibile di un'interpretazione teleologica. Il fine della storia, si è detto, è posto nell'attuazione dell'Idea dell'umanità, nello svolgimento completo di tutte le forze ed attitudini di questa, nel trionfo del Vero, e del Bene, e nel conseguimento della felicità sulla terra: ma uno scopo di tal fatta appare subito chimerico, in quanto la vita vera, almeno sulla terra, implica aspirazione, moto, se non progresso, cammino, processo certamente. Vi è stato chi ha considerata la storia come un'opera d'arte, come un immenso dramma in cui ogni singolo elemento mentre è mezzo al raggiungimento del fine complessivo, è anche parte del fine stesso: ogni parte della storia, sia presa nel tempo che nello spazio, è considerata come avente valore per sè, essendo parte del tutto, e come avente valore per qualcos'altro, essendo

Digitized by Google

mezzo necessario al conseguimento del fine ultimo, o meglio, dell'Ideale, a cui l'umanità tende sempre, senza raggiungerlo mai. Ma, venendo ai particolari, con tale veduta teleologica s'incorre in altre difficoltà. Il corso della storia quale si è svolto in realtà, non è l'unico possibile, ma a noi non è lecito paragonare il possibile col reale e dire: tra le varie vie possibili, quella tenuta dall'umanità è la migliore. Ciò tutt'al più può essere oggetto di fede, di credenza, di convinzione, ma non di conoscenza: tanto è ciò vero che è possibile egualmente l'interpretazione ottimistica e quella pessimistica della storia; ciò che per gli uni è bene, diviene pèr gli altri male: si pensi ai dispareri esistenti intorno alla Rivoluzione francese ed al movimento della Riforma. — E qui va notato che quella certa uniformità che si riscontra nell'interpretazione della storia dipende da ciò che questa è scritta in ultima analisi da una parte sola, cioè dai vincitori sopravvissuti alla lotta. Se fosse trionfata la controriforma, la storia della riforma sarebbe rimasta nella memoria degli uomini tale quale oggi si presenta il movimento contrario. Il decorso dei fatti storici (favorevole al vincitore), avendo prodotto lo stato presente, appare come cosa voluta dal cielo. Ciò in ultima analisi vuol dire che la valutazione del bene è opera del sentimento e del volere e non dell'intelligenza e che la dimostrazione o il ragionamento è assolutamente inefficace a generare la fede.

Anche applicata alla vita dell'individuo, la costruzione teleologica si rivela assolutamente insufficiente. Certo i più piccoli eventi contribuiscono a menarci in uno stato determinato; ma è perciò quest'ultimo da considerare come il migliore possibile? Corrisponde la nostra vità reale all'ideale

Digitized by Google

che ci era brillato davanti? Non appare spesso desiderabile qualche cosa di meglio? E non vi sono i naufraghi? E in questi casi è sempre da incolpare la cattiva volontà degl' individui e non mai le sfavorevoli circostanze? La credenza nella providenza non è piuttosto un' illusione dell'uomo, l'effetto di un sofisma per dichiararsi in qualche modo soddisfatto, per acquetarsi? Così è stato, e così doveva essere per il nostro meglio, ecco la massima di chi si contenta di rimanere nello *statu quo.*

Nè è possibile infine ammettere che scopo ultimo della vita umana sia il raggiungimento di uno stato di felicità, in cui tutti i bisogni trovino il loro appagamento, non foss'altro, perchè le due più grandi religioni, il Cristianesimo e il Buddismo, hanno per base il concetto della liberazione e della redenzione dal male non mediante il perfezionamento intellettuale ed il soddisfacimento, ma mediante il soggiogamento dei desiderii e la estinzione della volontà di vivere,

L'escursione fatta attraverso i vari dominî della realtà ci autorizza ad affermare che il principio di finalità non può esserci di guida nella conoscenza ed interpretazione dei fenomeni: ma è d'altra parte vero che dall'alternativa o *teleologia* o *caso* non si esce? No, risponde il Paulsen: dopochè la teoria dell'evoluzione per opera del Darwin è stata fondata su basi scientifiche, la detta alternativa non sussiste più. Non soltanto gl'individui, ma le specie subiscono uno svolgimento attraverso il tempo: da una o da poche forme primitive di struttura semplicissima vennero su gradatamente le molteplici e complicate specie viventi colla cooperazione di svariati fattori tanto esterni che interni: è questo il nucleo della teoria evolutiva, la quale da

Digitized by Google

dominio della biologia, ove primitivamente sorse, fu estesa a quello della natura tutta quanta e in modo speciale a quello dello spirito (Linguaggio, Moralità, Dritto, Stato, ecc.) (1) Essa però come ordinariamente è presentata dagli scienziati appare incompleta e insufficiente. Il primo presupposto di ogni evoluzione, infatti, e quindi dei principii della lotta per l'esistenza, della selezione naturale, dell'esercizio e della correlazione organica è il *voler vivere*, il *voler lottare per vivere* da parte di ogni essere vivente, il primo presupposto adunque è il fattore dell'attività interiore, la quale si esplica nella tendenza da parte di ogni organismo a rispondere a dati stimoli con moti ed atti aventi l'ufficio di conservare, di sviluppare e di procreare quel *sistema di organi* che dicesi corpo. Nè è a pensare che detta tendenza possa alla sua volta essere spiegata per mezzo dei principii dell'evoluzione darwiniana, giacchè occorrerebbe in questo caso ammettere che dapprima vi fossero degli esseri viventi sforniti degl' istinti di conservazione e di riproduzione, il che è assurdo. Ed anzi il Paulsen aggiunge che il fattore dell'attività interiore è quello che determina il progresso e il perfezionamento delle forme organiche; l'impulso, infatti, ad agire in un senso più conveniente è insieme impulso a modificare la forma esteriore, tanto più che questa non è conservata, se non in forza dell'attività e dell'esercizio, il quale lasciando una data *disposizione organica*, fissa i suoi effetti nell'organismo in modo da produrre dei mutamenti di struttura permanenti e trasmissibili per via dell'eredità. Qui va notato che il volere (e quando si dice volere, nota il

(1) V. De Sarlo, *Studi sul Darwinismo.* — Napoli, 1887.

Digitized by Google

nostro filosofo, non bisogna correre col pensiero ad una forma d'attività guidata da forze chiaramente coscienti, da idee, ecc., ma fa d'uopo intendere una specie di conato, di sforzo, d'impulso) tende a produrre sempre un effetto che torni immediatamente vantaggioso e che è richiesto dalle circostanze del momento, senza riferirsi in alcun modo alle conseguenze più o meno lontane che all'effetto principale stesso si connettono. Si dice perciò che nella natura organica e nel mondo dello spirito i conseguenti sopravanzano di gran lunga gli antecedenti; così le abitudini, le predisposizioni con le modificazioni della struttura concomitanti, sono effetti lontani, a cui non era per niente indirizzata l'attività dell'organismo nel compiere un atto determinato (*Principio dell'eterogonia dei fini* del Wundt).

In conclusione il farsi, il divenire, lo sviluppo esprime la categoria fondamentale della realtà.

Si domanda ora: una volta esclusa la concezione teistica antropomorfica, quale delle altre due merita la preferenza, l'atomismo o il monismo panteistico? E qui va notato che la teoria dell'evoluzione per sè non presuppone, nè appoggia in modo speciale una di queste due vedute metafisiche. Come ogni interpretazione scientifica di fatti particolari, essa si può collegare tanto con una metafisica idealistico-panteistica, quanto con una materialistico-atomistica: la scelta non può dipendere che da ragioni di ordine generale, che naturalmente non hanno la forza di dimostrare la necessità di una data concezione sistematica. Esaminiamo qualcuno di detti argomenti generali. Prima di tutto bisogna ricordare che l'atomo non è obbietto di osservazione nè reale, nè possibile, ma un con-

Digitized by Google

cetto formato dalla mente per la costruzione ed interpretazione dei fatti fisici e chimici; esso segna l'ultimo punto a cui può giungere l'analisi chimica. E considerare l'atomo a modo dell'atomismo, come il principio assoluto della realtà, mentre esso non rappresenta che il punto d'arrivo dell'analisi, equivale ad invertire il processo naturale, è lo stesso che considerare le lettere o le vocali e le consonanti quali elementi originari esistenti per sè, da cui poi si sia formato il discorso vivo e il linguaggio vero e proprio. Per l'opposto reale è soltanto il discorso preso nel suo complesso, mentre le singole parole, le sillabe, le lettere, i suoni sono astrazioni che, come tali, non s'incontrano nella realtà. D'altra parte d'ordinario l'atomo è risguardato come un punto, e questo come un sistema di forze, ma una forza in tanto è reale in quanto agisce, e l'agire presuppone qualcos'altro su cui essa agisce; e senza di questo l'atomo-forza non è nemmeno concepibile. Dippiù, che cosa è lo spazio vuoto tra gli atomi?

Poi, l'elemento singolo, nota qui il Paulsen, facendo suo il concetto già espresso dal Lotze nella *Metafisica* e nel *Microcosmo*, in tanto è reale in quanto fa parte di un complesso di cose con cui è in relazione di attività e di passività; una cosa è reale soltanto quale parte di un tutto, e ciò che non agisce non è. Senza questo concetto di una relazione reciproca esistente tra le cose le scienze che hanno per obbietto la natura non potrebbero fare un passo innanzi nelle loro investigazioni. Dal che si è condotti a ricercare come vada interpretata la detta relazione esistente tra le cose; le espressioni « una cosa agisce sull'altra », « una cosa è collegata con un'altra », « una cosa

Digitized by Google

segue necessariamente un'altra », che cosa vogliono dire? Vogliono dire che in punti diversi della realtà si presentano regolarmente e insieme spontaneamente mutamenti corrispondenti. Quando un corpo urta o preme un altro, quando una particella materiale A già in movimento, urta un'altra particella in riposo B, che cosa accade? Vediamo forse che qualche cosa da A passi in B? Ma il movimento non è qualcosa di corporeo, di sostanziale che possa viaggiare da un sito all'altro. Che cosa intercede tra i due? Nulla sappiamo rispondere al di fuori di questo che nel primo momento era in moto A e che in seguito al contatto s'arrestò, mettendosi contemporaneamente in moto B e che lo stesso fatto si ripete in condizioni eguali. Di più preciso nulla possiamo dire, allo stesso modo che ignoriamo in modo assoluto ciò che avvenga tra due palle di bigliardo urtantisi fra loro o tra i corpi celesti attraentisi e determinantisi vicendevolmente la via che devono seguire. L'espressione *relazione reciproca* significa in ogni caso concomitanza e corrispondenza regolare di mutamenti. Del pari il nesso causale tra i vari fatti psichici inteso come necessità che ad una data causa esistente per sè tenga dietro un dato effetto appare alla mente come inconcepibile: quel che noi in tal caso sappiamo di sicuro è che al sopravvenire di un fatto un altro fatto si presenta o tende a presentarsi, che p. es. ad una data percezione si collega una serie d' imagini ed a questa un sentimento determinato, ma il modo come ciò avvenga ci è assolutamente ignoto

Da tuttociò che precede emerge chiaro che il legame esistente tra causa ed effetto, il quale legame per costanza, necessità ed universalità, figura come la forma tipica di rap-

Digitized by Google

porto esistente tra le cose non è qualche cosa di accidentale e di particolare, ma è il legame essenziale che unisce tutti gli elementi della realtà. Questi non sono perciò da considerare come estranei od esterni l'uno all'altro, ma come parti o momenti di un Essere unico. Dio è il legame che intimamente congiunge tutte le cose, le quali tutte sono in Lui. Dio solamente è, e tutto ciò che esiste è per mezzo di Dio ed in Dio. Gott allein ist, alles was ist, ist durch Gott, und in Gott (pag. 224).

E che concetto dobbiamo formarci da tal punto di vista delle leggi naturali? Queste non sono fuori o sopra le cose, ma in esse; sono l'espressione del loro modo d'agire. Non è la forza d'attrazione della terra, nè la legge di gravità che mantiene la luna nella sua posizione, ma è per così dire il suo *buon volere*, è la sua spontaneità, è la sua natura propria che la determina a ciò. In altre parole le leggi naturali non costringono dal di fuori le cose a comportarsi in un dato modo, ma sono l'espressione dell'attività spontanea di queste, la formola generale del modo in cui le stesse agiscono, tanto è ciò vero che le leggi non spiegano il perchè delle cose. Invece di figurare come la soluzione dell'enigma, sono esse stesse un enigma.

Come si vede, l'atomismo rende impossibile la comprensione della realtà, una volta che esso ammette come originaria una molteplicità di sostanze esistenti per sè, senza rendersi conto della connessione reciproca delle cose e della concomitanza e corrispondenza dei loro cangiamenti.

Dopo aver posto in sodo che tutte le cose sono congiunte mediante un legame essenziale, necessario ed universale, sorge la questione intorno al concetto che noi dobbiamo

Digitized by Google

formarci della natura di tale legame. Siamo noi autorizzati a considerare l'unità, il sistema di tutti i fatti cosmici come la manifestazione dell'unità della vita interna di un Essere spirituale che tutto in sè comprende? Possiamo senz'altro ammettere il Panteismo? E nel caso affermativo, in che maniera dobbiamo intendere questo? Cominciamo intanto dal vedere se allo svolgimento della realtà presa nella sua totalità, possa essere attribuito il carattere di finalità; vediamo se causalità e finalità siano termini che si escludono. L'Autore aveva già notato che la concezione teleologica del teismo antropomorfico non va identificata colla concezione teleologica in genere, giacchè quest'ultima implica soltanto l'esistenza di un fine (Ziel, Τελος), cioè di un punto a cui tende l'attività, verso cui convergono tutti gli sforzi, e il conseguimento del quale è accompagnato da un senso di appagamento: con ciò mentre non viene escluso, ma presupposto il nesso causale degli elementi, non viene dall'altra parte ammessa l'esistenza antecedente del fine come idea o rappresentazione cosciente in un soggetto qualsiasi, nè viene affermato il moto delle cose come svolgentesi secondo un piano prestabilito e fisso.

Tale finalità che il Paulsen chiama sulla traccia di v. Baer, *tendenza inconscia ad uno scopo* (Zielstrebigkeit) può essere constatata con molta facilità nella vita dello spirito, ove a partire dalle attività superiori a venire alle più semplici funzioni associative si nota sempre un continuo svolgersi di elementi secondo una direzione determinata, tendente ad un dato fine che non è presente in modo chiaro nella coscienza. E per convincersi di ciò basta pensare al divario che corre tra il corso delle idee della veglia e quello dei

Digitized by Google

sogni o delle malattie mentali. Il movimento della vita psichica accade per una spontanea tendenza a raggiungere un dato scopo, il quale non è qualcosa di estrinseco all'attività, ma è l'esigenza, inerente alla stessa attività di esplicarsi, di completarsi e di pervenire al grado di massima perfezione: è in una parola l'entelechia aristotelica. Causalità e finalità adunque nello spirito non si escludono: ed anzi si può soggiungere che l'attività psichica è caratterizzata dallo spontaneo convergere di una molteplicità di elementi in un tutto armonico, dove essi sono tenuti insieme da una forma di necessità interiore, logica, estetica ed etica.

Si può dir lo stesso per quel che concerne il mondo della natura? È facile imaginare la risposta che dà al quesito il Paulsen, sapendo che egli ha risoluto il problema ontologico nel senso del parallelismo psicofisico e dell'animazione universale. Nel mondo fisico, egli nota, domina certamente la causalità pura e semplice, ma nel mondo psichico intimamente collegato col primo domina anche la finalità: pertanto, pur dovendo i fatti della natura, compresi quelli della vita, essere interpretati fisicamente, una volta che essi implicano i concomitanti fatti interni, possono anche essere interpretati teleologicamente. La finalità che si manifesta nella vita corporea figura come il riflesso della vera e propria tendenza ad uno scopo inerente alla vita interiore.

Il volere poi che è il fondo della realtà, non si manifesta soltanto nelle funzioni vitali delle piante e degli animali, ma anche nelle azioni dei corpi inorganici: e quando si parla di volere non bisogna correre col pensiero al volere illuminato e compenetrato dall'intelligenza per mezzo

Digitized by Google

dell'idea e della rappresentazione, ma si deve intendere il volere preso in senso generale, in cui vada compreso l'impulso cieco e lo sforzo sfornito di rappresentazione. Ora è chiaro che ai fatti naturali in quanto sono manifestazione, espressione della volontà, vanno ascritte le proprietà di questa, tra le quali primeggia la tendenza ad uno scopo. E le unità volitive di ordine inferiore essendo comprese in quelle di ordine superiore, e queste in altre ancora più elevate fino ad arrivare a quell'Unità complessiva che tutto abbraccia, è chiaro che tutta la natura può essere risguardata come la manifestazione di un sistema di fini vasto ed armonico insieme. In tal guisa tutti i fini particolari e contingenti hanno il posto che loro compete nell' Unità totale che, contenendo ogni momento della realtà, si presenta come il fondamento e lo scopo ultimo di tutte le cose.

Qui va notato che noi non possiamo conoscere la realtà tutta quanta, per così dire, dal suo lato interiore, e che la nostra conoscenza non può andare oltre la parte esteriore: donde il predominio che ha per la scienza la comprensione del nesso causale, ma avremmo torto a disconoscere il valore che ha il postulato della contemplazione teleologica del tutto. Dal non poter *conoscere*, si badi *conoscere*, il *senso*, il *significato*, lo *scopo* finale dell'universo, non consegue che scopo, senso, significato non vi siano.

D'altra parte chi è sfornito dell'attitudine ad apprezzare ed a *sentire* le differenze di valore esistenti tra le cose e segnatamente tra i vari modi di vivere e di agire, non potrà mai ammettere che finalità nel mondo vi sia. Trattandosi non di conoscenza obbiettiva, ma di determinazione fon-

Digitized by Google

data sul sentimento (giudizio puramente valutativo), è impossibile fissare dei fini che abbiano egual significato per tutti, come è impossibile intendersi su questo punto con chi, per così dire, è tutto intelligenza e dotato scarsamente di energia volitiva e di sentimento. Per costui la parte essenziale dei nostri giudizi non è costituita dai predicamenti che esprimono i gradi di valore (importante-non importante, grande-piccolo, bello-brutto, buono-cattivo) ma da quelli che esprimono la realtà o la non realtà. La relatività e la subbiettività formano la caratteristica di ogni contemplazione teleologica, la quale, mediante l'idealizzazione (intesa questa, secondo il Lange, non come falsificazione della realtà, ma come *rilievo* dei tratti atti ad esprimere il significato della vita e del mondo in un dato ambiente storico e sociale e quindi atti ad indicare ciò che è reputato essenziale e veramente reale in un dato momento) viene estrinsecata dall'arte e dalla religione.

L'affermazione che all'unità del mondo fisico quale si rivela nella relazione reciproca delle cose, risponde l'unità della vita interiore, l'unità di una vita spirituale eterna, infinita e sorpassante in estensione tutte le nostre ordinarie nozioni, costituisce per il Paulsen la caratteristica della concezione panteistico-idealistica: ond'egli non esita a dichiararsi panteista. Per quel che riguarda la soluzione dei problemi che si connettono con tale veduta, egli se la sbriga, riferendosi sempre ai fatti della nostra vita spirituale individuale. Così quanto al rapporto dell'anima individuale con quella universale il nostro filosofo nota che esso è identico al rapporto intercedente tra un singolo fatto psichico (sentimento, rappresentazione, ecc.) e tutta

Digitized by Google

la vita spirituale dell'individuo. L'insieme dei fatti psichici che, a senso del Paulsen, costituisce ciò che ordinariamente diciamo anima, è come collegato intimamente, è *incorporato* nella vita dello spirito universale, probabilmente mediante una serie di anelli intermedi. Con ciò naturalmente non vien negata l'indipendenza relativa dell'anima individuale. Non dee poi far meraviglia che noi non abbiamo coscienza di tale collegamento, riflettendo che il tutto può abbracciare psichicamente, mediante la coscienza, la parte, mentre quest'ultima non può contenere il tutto.

Quanto al fatto, che con tale concezione la falsità, la perversità, il male in genere viene ad essere considerato parte integrante della vita dell'Essere sommo e perfettissimo, l'Autore al solito richiama alla mente ciò che accade nella nostra vita individuale, in cui l'errore, il vizio spesso hanno l'ufficio di suscitare una reazione benefica da parte dello spirito, il quale dalla lotta vien fuori purificato e fortificato mediante l'esperienza. Allo stesso modo nella vita dello spirito universale accadono disarmonie e contrasti, i quali finiscono poi coll'essere compresi in un'armonia d'ordine più elevato, a concepire la quale forse la mente umana non è peranco atta.

In ultimo in ordine all'immortalità dell'anima individuale, il Paulsen, riferendosi alla persistenza nella memoria individuale dei fatti psichici già passati, afferma che l'immortalità è ammissibile come ciò che rimane della vita psichica degl'individui nello Spirito universale. Del resto, nota l'Autore, una vita psichica che si spenga del tutto è inconcepibile, è come l'ammettere il ridursi di qualche cosa in niente : un fatto non diviene nullo sol perchè è passato;

Digitized by Google

la sua azione per contrario permane. E se ciò non fosse, non vi sarebbe più realtà, giacchè il presente è un punto inesteso del tempo. E niente vieta di pensare che la vita psichica individuale, perdurando come ricordo nella vita universale, possa anche conservare una relativa indipendenza ed unità interiore di coscienza.

A questo punto il Paulsen pone e discute il problema, se il panteismo sia compatibile colla vera religiosità. Per lui questa ha la sua principale sorgente in due sentimenti, nel senso di umiltà che l'uomo prova dinanzi alla maestà della natura (senso di umiltà che può avere varie determinazioni e assumere varie forme come quella di angoscia o di paura di essere sopraffatto dalle forze della natura, e quella del bisogno di essere protetto), e nel sentimento di fiducia nell'Essere infinito, il quale oltrechè massimo e onnipotente è reputato anche ottimo. Dal che emerge chiaro che la radice della fede non è riposta nell'intelligenza (la fede non è un opinare o un tenere per vero ciò che non è propriamente certo), ma nella volontà, la quale genera in noi la convinzione che la realtà tutta quanta ha uno scopo ultimo e questo è il trionfo del bene, e un senso che è espresso dal predominio di ciò che è conforme a ragione, la convinzione che nel mondo non domina una necessità cieca, meccanica e quindi estrinseca, ma interna e teleologica, la convinzione infine, che l'ordine riscontrato nell'universo in fondo è un ordine essenzialmente morale. Ora assegnato alla religione un contenuto puramente morale, è chiaro che essa è compatibile con qualunque soluzione si dia al problema cosmologico-teologico, compresa la soluzione in senso panteistico.

Digitized by Google

Se non che molti credono che il panteismo costituisca come la negazione della religiosità, in quanto con esso s'identifica Dio colla natura, togliendo a quello il carattere della personalità. Ma la personalità, domanda il Paulsen, non è data nell'uomo (ed è solamente a proposito dell'uomo che si può parlare di personalità) dalla *forma della sua vita interiore?* Ora la vita interiore dell'Uno-Tutto può essere dell'identica *forma* di quella dell'uomo? Chi è mai giunto a conoscere in modo tanto esauriente la natura divina da poter affermare codesto? Non è come attribuire ad un verme la capacità di giudicare del contenuto della vita psichica umana? La differenza tra l'uomo e Dio è tanto grande che nemmeno in un punto solo si può asserire che vi sia vera e propria coincidenza o somiglianza: noi, è vero, per poterci formare anche lontanamente qualche idea della divinità, siamo costretti a volgere il nostro pensiero alla nostra vita psichica, che rappresenta quanto di più perfetto conosciamo, ma dal prendere questa come punto di orientamento, o come *segno* verso cui si deve dirigere il nostro sguardo mentale, a considerarla come imagine, come riflesso della natura divina, molto ci corre. La filosofia critica non ha mostrato già da un pezzo che tutti gli attributi divini enunciati dalla Teologia razionale hanno il valore di prove di attività antropomorfizzatrice? Solamente togliendo ogni limitazione, ogni imperfezione alla vita psichica umana, possiamo avvicinarci alla concezione giusta della natura divina, ma allora non è più lecito parlare di personalità nel senso umano, ma di *sopraperso-nalità*.

Non è giusto poi affermare che il panteismo identifichi

Digitized by Google

senz'altro Dio colla natura, giacchè il panteismo filosofico non esclu la detrascendenza di Dio, vuoi riguardo alla *quantità*, giacchè la natura che noi vediamo è finita, mentre Dio è infinito, — l'universo della nostra cosmologia è una goccia d'acqua nell'Oceano della realtà —, vuoi riguardo alla *qualità*, giacchè la natura divina, mentre non può essere *estranea* alla costituzione del Reale quale noi lo conosciamo, non è d'altra parte in alcun modo esaurita dalle determinazioni di questo (corpo e spirito, estensione e pensiero). Di guisa che Dio in tanto è trascendente in quanto ha un'essenza che supera infinitamente la *realtà data.*

Un'altra ragione per cui i teisti affermano che il panteismo equivale all'ateismo dal punto di vista religioso, è che base della religiosità è il *rapporto personale* tra la creatura e Dio, in modo che Questi possa sentire in certo modo i dolori dell'anima umana, ascoltarne le preghiere e soccorrerla nelle necessità : ora tutto ciò può avvenire solo nel caso che Dio sia concepito come un Essere personale posto fuori e al disopra del mondo. Ma è proprio vero che il rapporto tra uomo e Dio non si possa concepire in altro modo che come quello intercedente tra uomo e uomo ? Ciò non pare, se si pensa che havvi anche un'altra forma di rapporto possibile a somiglianza di quello tra un uomo e il suo popolo o la società in mezzo a cui vive, rapporto che ha senza alcun dubbio un'importanza maggiore per la determinazione dei pensieri, dei sentimenti e degli atti dell'individuo. Non è vero che il Dio del panteismo sia in modo assoluto sfornito di sentimento, giacchè, rappresentando Egli la vita interiore dell'Uno-Tutto, non può rimanere estraneo e indifferente a ciò che avviene in un punto qualsiasi della

Digitized by Google

realtà, che per la divinità ha il significato di un momento essenziale della sua esistenza. Certamente il sentimento divino non va concepito come quello umano, ma ciò non implica che a Dio debba essere negata qualsiasi forma di emotività. Dell'amore e della beatitudine divina parla anche Spinoza. Chi ha fatto l'occhio, domanda il Paulsen, non dovrebbe vedere, chi ha fatto l'orecchio non dovrebbe udire e chi ha fatto il sentimento non dovrebbe sentire? Va notato però che parlando di Dio, le espressioni adoperate sono dei simboli per esprimere ciò che supera la portata della nostra intelligenza.

Quanto al significato della preghiera e della provvidenza nel panteismo è bene tenere a mente che la preghiera, quale determinazione interiore dello spirito, non può produrre effetti che nella stessa vita interiore di chi la pratica, e di qui attinge il suo valore. La Providenza divina poi si esplica in modo universale (servendosi del male come mezzo) in conformità delle leggi naturali che sono espressione del suo Volere.

Teoria della conoscenza.

Natura della conoscenza.

Il Paulsen comincia questa parte col notare che i problemi gnoseologici esercitarono la più grande attrattiva sui filosofi del nostro tempo (comunque attualmente non si noti l'entusiasmo di alcun tempo fa, quando si voleva

Digitized by Google

porre come obbietto precipuo e quasi esclusivo della Filosofia la *Teoria della conoscenza*). Dallo studio dello svolgimento storico della filosofia il nostro Autore è condotto a considerare la cosa da un punto di vista differente: i problemi metafisici, egli nota, furono sempre i primi ad imporsi alla considerazione del pensatore e meritano in ogni caso una trattazione separata che non può essere sostituita da discussioni puramente gnoseologiche. Kant stesso trasportò nella Dialettica, presentandoli sotto nuova luce, i problemi della psicologia, della cosmologia e della teologia, ma non li trattò sufficientemente, nè li risolse.

Due ordini di problemi formano l'oggetto della teoria della conoscenza: quello riguardante la natura della conoscenza e quello concernente l'origine di essa. Cominciamo dal primo.

Il punto di partenza delle indagini intorno al rapporto dell'intelligenza colla realtà (natura della conoscenza) è il *realismo naturale*, secondo cui le rappresentazioni esistenti nella nostra mente sono come a dire le copie delle cose, le quali, trovandosi in uno spazio al di fuori di noi, sono estese, impenetrabili, fornite di forma, di colore, di gusto, ecc., e di tutte quelle proprietà per cui possono fare impressione sui nostri sensi. Senonchè appena svegliata nell'uomo la riflessione, questi non poté più acquetarsi in tale concezione, rivelantesi a prima vista piena di contradizioni e di assurdità. Le illusioni e le allucinazioni producentisi negli stati più differenti dell'anima umana da una parte, i dati della fisiologia moderna dall'altra contribuirono in varia maniera ad abbattere il realismo naturale nella sua forma più rude. Ad esso per opera

Digitized by Google

specialmente del Locke, si sostituì quello che si potrebbe chiamare *realismo meccanico* colla celebre divisione delle qualità corporee in primarie o oggettive (estensione, impenetrabilità, divisibilità, movimento) e secondarie o soggettive (colore, gusto, suono, odore, ecc.). Ora il Paulsen crede che tale forma di realismo sia egualmente insostenibile in quanto l'estensione, la solidità, il moto, non altrimenti che i colori e i toni non possono essere considerati determinazioni assolute delle cose; infatti noi le apprendiamo mediante la percezione sensoriale, mediante la funzione visiva e tattile, senza delle quali non è possibile parlare di estensione e di solidità. Sicchè da tal punto di vista il corpo è una produzione del soggetto effettuata dalla nostra intelligenza in seguito a date eccitazioni, e noi non abbiamo alcuna ragione di affermare l'esistenza di qualche cosa al di fuori di noi, che corrisponda alle nostre varie rappresentazioni: l'estensione, la solidità, il movimento, non altrimenti che i colori e i toni sono puri simboli di una realtà trascendente. In tal guisa dal realismo più grossolano si giunge all'idealismo più puro del Berkeley. Ad un risultato pressochè identico giunse Kant, seguendo una via differente, giacchè egli mosse dall'impossibilità di ammettere la realtà dello spazio e del tempo, dall'impossibilità, cioè, di considerare questi come dei *recipienti* vuoti in cui siano contenute le cose. Si può domandare infatti: che cosa è lo spazio vuoto? In che si differenzia dal nulla? E in che consistono le pareti di questi *recipienti?* E lo spazio come il tempo sono finiti o infiniti? Da ciò la formola kantiana con cui viene affermata la realtà dell'esperienza e ad un tempo l'idea-

Digitized by Google

lità trascendentale dello spazio e del tempo. In tal guisa lo spazio e il tempo vengono considerati forme dell'intuizione (dell'intuizione esterna lo spazio e di quella interna il tempo), modi di ordinare i fatti esterni ed interni, funzioni quindi del soggetto. Ma se lo spazio e il tempo che sono i presupposti universali e necessari di ogni forma di sensibilità, si presentano come una produzione del soggetto, non si deve dir lo stesso della natura tutta intera, la quale si riduce allo spazio ed al tempo ripieni di fenomeni? E siamo noi autorizzati a considerare il modo di disporre le nostre sensazioni come un ordinamento assoluto di una realtà esistente in sè? Non possiamo noi pensare un'intelligenza per la quale nè il prima nè il poi, nè il di fuori nè l'accanto abbiano alcun senso? Le parti di una dimostrazione matematica o di un calcolo non sono niente affatto l'una fuori dell'altra nello spazio, nè sono una prima dell'altra nel tempo; i simboli e i segni, sì, si presentano nello spazio, come d'altra parte la percezione dei fattori ha luogo nella coscienza di chi fa il calcolo. Le dette parti in sè considerate sono fuori dello spazio e del tempo. Per un'intelligenza perfetta esisterebbero i soli rapporti interiori e intelligibili degli elementi senza spazialità e temporalità. A tutto ciò si aggiunga che per Kant anche le categorie hanno valore empirico e non trascendentale, ed apparirà chiara la necessità di giungere al puro fenomenalismo, giacchè per che via si può passare dalla rappresentazione alla cosa in sè? Kant dall'impressione risale alla sua causa: ma non ha egli detto che la legge di causalità ha soltanto un valore empirico?

Sicchè, fermandosi qui, parrebbe che la soluzione da dare

Digitized by Google

al problema della natura della conoscenza dovesse essere nel senso del puro fenomenalismo. Ora, è vero che la nostra conoscenza in nessun punto coincide colla realtà e che è impossibile acquistare una cognizione adequata tanto dei nostri fatti interni quanto del mondo esistente fuori di noi? È proprio vero che l'io non conosce effettivamente se stesso qual'è in sè, ma come appare, come si estrinseca nei vari fenomeni interni appresi per mezzo del senso interiore? Qui, nota il Paulsen, vengono affermate due cose: primo, che al di fuori o al di sotto dei fatti di coscienza considerati come fenomeni della vita psichica, esiste l'anima quale cosa in sè; secondo, che noi non possiamo per nessuna via acquistare conoscenza di quest'ultima: ora questa seconda cosa è innegabile, giacchè noi non conosciamo noi stessi che per via dei fatti psichici, quali le sensazioni, le rappresentazioni, i pensieri, i sentimenti, gli atti volitivi; ma possiamo dire vera del pari la prima affermazione? Una cosa particolare detta anima non esiste nella realtà, e la nozione di essa, come di un ente staccato dalla vita psichica è assolutamente una nozione vuota. L'anima non è che l'unità di tutta la vita psichica e quindi di tutti i fenomeni psichici.

Infatti, tutta la realtà d'ordinario è partita in tre ordini, in *cose* o *sostanze*, in *proprietà* o *forze* e in *stati* o *relazioni*, delle quali solo le sostanze esistono per sè ed hanno per così dire il massimo grado di realtà, anzi sono la sola cosa veramente reale, mentre che le proprietà o forze hanno bisogno di qualcos'altro a cui si appoggino, e le relazioni hanno bisogno per la loro realizzazione di qualche cosa che entri in azione, cioè della

Digitized by Google

forza. Le sostanze poi sono divise in corporee o estese e in spirituali o pensanti, e in corrispondenza della diversità della loro natura, son dichiarate fornite di forze differenti: delle forze d'attrazione e di ripulsione le corporee e delle potenze di sensibilità, di memoria, d'imaginazione, di volontà, ecc., le spirituali. Ora la realtà è costituita veramente così? Le forze o le proprietà p. es., sono da considerare quali elementi della realtà fatta astrazione dal fenomeno e dall'azione in cui esse si rivelano? Tutto depone contro tale ipotesi: la forza per sè non esiste, ma esprime solo il modo di rappresentarsi la connessione o la relazione di più fenomeni, tanto è ciò vero che essa vien definita per mezzo del suo possibile effetto o del lavoro da essa compiuto. Pertanto le forze delle sostanze spirituali, le facoltà o le potenze dell'anima non sono più da considerare dopo l'acuta critica di Herbart quali elementi reali o cause atte a dar ragione dei vari fatti spirituali, ma come formule esprimenti i rapporti tra i vari fatti psichici (rappresentazioni, sentimenti, appetiti) che sono i veri elementi reali, ma come astrazioni sostantivate. Se le forze realmente esistessero, sarebbe giusto domandare: agiscono esse in permanenza? E nel caso negativo, che cosa fanno? E le forze appartenenti alle sostanze estese si trovano per tutto lo spazio occupato dal corpo? E in che modo sono congiunte colle sostanze spirituali?

Le sostanze spirituali, come le potenze spirituali, sono ipostasi di fatti o meglio di *processi*, sono anzi ipostasi a seconda potenza, giacchè la sostanza-spirito è la potenza delle potenze: allo stesso modo che la forza può essere definita soltanto per mezzo dei suoi effetti, così la sostanza

Digitized by Google

per mezzo delle forze: essa non è che la sintesi delle forze, cioè degli eventi possibili. L'unità dei fatti psichici riferentisi l'uno all'altro, richiamantisi, implicantisi a vicenda, ecco che cosa è l'anima. In tal guisa questa viene ad essere negata soltanto come realtà immutabile, rigida, assolutamte permanente, come causa e sostegno delle potenze psichiche. Si può qui obbiettare: ma l'unità della coscienza e quindi di tutta la vita psichica, il collegamento dei vari fatti psichici come è spiegabile senza ammettere la sostanza dello spirito una, permanente ed identica? Non vi ha dubbio che i fatti della vita interiore non si presentano mai isolati, ma ciascuno di essi appare intimamente connesso col tutto della vita individuale: come ciò sia possibile nessuno lo sa, come nessuno sa come sia possibile la coscienza in genere; ma non si vede per che via potrebbe riuscire utile all'interpretazione di tali fatti l'introduzione del concetto della sostanza-spirito quale sostrato dei fenomeni spirituali. Forse che dall' « inerire » di *a*, *b*, *c*, allo stesso *A* consegue la coscienza della loro unità? Allora la coscienza dovrebbe essere considerata come la forma di ogni collegamento di accidenti in una sostanza: è evidente che si richiede una qualità particolare della sostanza spirituale, perchè gli accidenti di questa possano divenire parti costitutive dell'unità di coscienza: ma allora è la detta qualità, e non la sostanzialità, che può aiutarci nell'interpretazione dei fatti psichici. Del resto, aggiunge qui il Paulsen (1), quando si dice che l'anima si riduce all'in-

(1) Und zwar ensteht Seelenleben nicht, wie ein Kompositum, aus den vorher fertigen einzelnen Elementen, sondern das Ganze ist, um jenes

Digitized by Google

sieme dei fatti psichici, all'unità della vita interiore, non bisogna credere che essa risulti da un semplice aggregato o *compositum* di singoli elementi esistenti per sè, ma occorre tenere a mente che in tal caso il tutto, per adoperare l'espressione aristotelica, precede le parti e che i singoli elementi sono posti dal tutto quali momenti necessari alla sua esplicazione. Così la lingua pur non essendo un semplice aggregato di parole e di forme, tanto è vero che all'uopo essa le muta, non è qualcosa che sussista separato da queste; così un'opera d'arte pur non andando considerata quale semplice aggregato delle sue parti, non sussiste al di fuori o accanto a queste: così infine lo spirito nazionale, quello dell'umanità e quello dei vari ordini di astri e quello dell'Uno-Tutto non sussistono al di fuori o accanto rispettivamente agli spiriti subordinati, pur non essendo semplici aggregati di questi ultimi, i quali rappresentano anzi una produzione o una forma di realizzazione dei primi. Così Dio solo esiste per sè, Dio solo è la vera sostanza rispetto a cui ogni altro reale è un suo accidente (1).

Dopo tutto quello che precede è agevole rispondere al quesito, se noi possiamo conoscere il nostro interno qual'è in sè. Una volta che l'insieme dei sentimenti, delle tendenze, delle rappresentazioni, delle idee, ecc., è ciò che si

Wort des Aristoteles nochmals zu wiederholen, vor den Teilen: die einzelnen Elemente werden gleichsam von dem Ganzen als zu ihm gehörige, zur Darstellung seiner selbst erforderliche Momente hervorgebracht oder mit innerer Notwendigkeit gesetzt (pag. 371).

(2) Gott ist die Substanz, das eine einzige, wahrhaft selbständige, durch sich seiende Wesen, zu dem sich alles einzelne Wirkliche als unselbständiges Accidens verhält (pag. 372).

Digitized by Google

chiama anima ed una volta che i suddetti fatti psichici si rivelano alla coscienza quali sono in sè, ed anzi in tanto esistono in quanto come tali appaiono nella coscienza (la natura del pensiero si esplica nel pensare come quella del sentimento nel sentire), non può più cader dubbio sulla possibilità di conoscere la nostra vita interiore qual'è in sè. Essere ed essere conosciuto qui coincidono. Conclusione: nella coscienza il fenomenalismo non ha ragione d'esistere: io conosco la realtà qual'è in sè finchè quella realtà sono io stesso: ecco il fondamento del realismo della vita interiore.

Se non che qui si presenta una difficoltà: se il tempo non è un ordinamento assoluto della realtà in sè, se esso non è reale ed obbiettivo, ma una forma subbiettiva d'intuizione, come mai possiamo asserire che noi conosciamo il nostro interno qual'è in sè? Delle due l'una, o si ammette la realtà del tempo, ovvero la realtà della conoscenza di noi stessi diviene insostenibile. Il Paulsen risponde che la subbiettività e quindi la possibile varietà della forma (tempo), o del modo di ordinare e di costruire la disposizione dei fatti psichici non trae seco la diversità del contenuto psichico, variando il quale, muta addirittura la cosa. Un'intelligenza assoluta che potesse abbracciare la realtà al di fuori del tempo, che non avesse bisogno di ordinare in modo successivo i suoi atti psichici, non apprenderebbe perciò un contenuto del tutto diverso da quello appreso dal soggetto umano; e se ciò avvenisse, il torto starebbe dalla parte dell'intelligenza superiore, la quale avrebbe falsificato ed oscurato l'obbietto della coscienza,

Digitized by Google

onde il soggetto contingente potrebbe dire: « ma questi non son più io » (1).

E la realtà del mondo esterno può essere affermata allo stesso titolo della realtà del mondo dello spirito? Il mondo esterno ci si presenta come un sistema di corpi in movimento, sicchè quando si parla di realtà delle cose corporee non si può intendere che la possibilità della loro percezione: non havvi corpo senza percezione e coscienza. I corpi, diceva Kant, sono fenomeni per una *coscienza in genere*. Ma, si domanda, a questa esistenza corporea relativa al soggetto, corrisponde un'esistenza in sè e per sè? sono i fenomeni che noi chiamiamo corpi, simboli di un reale esistente per sè? L'opinione comune risponde di sì: su quale base? Il Paulsen, sulla traccia di Schopenhauer, dice che noi in tanto possiamo credere all'esistenza della realtà esterna, in quanto abbiamo notizia di noi stessi per due vie differenti: ci conosciamo come esseri forniti di volontà, di sentimento, ecc., e dall'altra parte percepiamo il

(1) Non possiamo trattenerci dall'osservare qui che nella soluzione dei problemi gnoseologici il nostro Autore non mostra la sicurezza e la coerenza necessarie. Così come fa egli a mettere d'accordo l'idealità del tempo col concetto di evoluzione? — È ammissibile inoltre un'intelligenza assoluta intuitiva? Son sempre concepibili, si dice, esseri umani forniti di forme diverse d'intelligenza, come è concepibile una trasformazione completa dell'intelligenza; ciò è vero, purchè si proceda sulla falsariga di ciò che è già dato. Noi possiamo costruire molteplici dimensioni spaziali, ma sempre riferendoci allo spazio a noi noto Se l'essenza della ragione è posta nel potere di *derivare da ciò che è dato* ciò che non è dato, è evidente che essa implica sempre processo, onde l'*intelligenza intuitiva* è una contradizione bell'e buona.

Digitized by Google

nostro corpo e ce lo rappresentiamo come un oggetto corporeo in mezzo agli altri corpi esterni: ora in tal modo riscontrando concomitanza e corrispondenza tra i fatti psichici e quelli fisici (forse sarebbe stato meglio dire tra fenomeni soggettivi ed extrasoggettivi), noi siamo tratti a considerare l'organizzazione corporea come la manifestazione o l'espressione della psiche e l'organismo come il fenomeno dell'anima. È chiaro quindi che noi in tanto possiamo passare dai fatti esterni agl'interni, in quanto riteniamo i primi simboli degli ultimi. Noi abbiamo già veduto che la realtà interna, la quale ha sempre un corrispettivo fisico, è conosciuta come è in sè; ora aggiungiamo che noi tanto più siamo autorizzati ad ammettere la possibilità della conoscenza della realtà esterna quanto più quest'ultima si rivela analoga al corrispettivo fisico della nostra realtà interiore. Qui sta la verità dell'apoftegma della filosofia greca: il simile non può essere conosciuto che dal simile. Ed anche ai corpi inorganici che sono i più lontani da noi, deve essere attribuita una certa interiorità, se non vogliamo considerarli come ombre e fantasmi, come qualcosa di semplicemente relativo a noi; interiorità che può essere determinata soltanto, seguendo la direzione dell'*in sè* del mondo animale. Dal che consegue che quanto più ci è agevole racchiudere in formole e in schemi i rapporti delle cose (leggi fisico-matematiche) tanto meno ci riesce di penetrarne il senso e la natura intima (mondo organico, psichico, sociale), e viceversa.

Ma donde siamo tratti ad uscir, per così dire, da noi stessi ed a porci di fronte una realtà indipendente da noi?

Digitized by Google

Dalla resistenza e dagli ostacoli che la volontà dell'io incontra nei suoi movimenti, nei suoi sforzi e nelle sue tendenze. E il predominio che le percezioni possibili (*fenomeni*, secondo Kant) hanno su quelle attuali (*sensazioni* di Kant) dipende dall'essere le prime persistenti, involontarie e non variabili a seconda degli individui e dal poter essere sottoposte a calcolo. È per questo che le *leggi naturali* sono formule esprimenti il costante operare dei fenomeni o delle percezioni possibili, mentre le *associazioni delle rappresentazioni* sono collegamenti di percezioni attuali subbiettive ed individuali.

Origine della conoscenza.

Razionalismo o empirismo? ecco l'alternativa che si presentava dinanzi alla mente di chi prima di Kant si poneva a riflettere sull'origine della conoscenza. Il razionalismo appariva come la soluzione primitivamente data al problema, mentre l'empirismo si rivelava d'origine posteriore, essendo sorto come critica dei sistemi metafisici razionalistici. Il razionalismo formale di Kant occupa una posizione intermedia, in quanto proclama di contro al puro empirismo la possibilità della conoscenza *a priori* avente validità obbiettiva, e di contro al razionalismo wolffiano la cognizione umana puramente fenomenica, e quindi la cosa in sè inconoscibile.

Il tratto caratteristico della teoria gnoseologica kantiana è dato dall'unione del fenomenalismo o idealismo (che con Berkeley ed Hume era stato associato coll' empirismo) col razionalismo, il quale per lo innanzi era stato sempre

Digitized by Google

realistico. Il Paulsen così formula in modo succinto le teoria Kantiana: L'intelligenza umana sta in mezzo a quella animale e a quella divina. La conoscenza dell'animale consiste in un « aggregato più o meno ordinato di sensazioni », tra le quali possono a volte stabilirsi dei rapporti o nessi associativi; ma essa non è nient'affatto obbiettiva, in quanto non rende possibile la contrapposizione del soggetto all'oggetto, dell'Io alla natura ed anzi piuttosto che di conoscenza si tratta di semplice corso subbiettivo delle rappresentazioni. Anche la conoscenza divina non è obbiettiva, giacchè la ragione divina nel suo esercizio è autrice della realtà, in modo che quest'ultima non le sta di fronte come qualche cosa di dato, di estraneo. « *L'intellectus archetypus* è ragione intuente »: i suoi pensieri non sono nozioni astratte, ma idee concrete ed esistenti, tanto che si può dire l'anima umana un « pensiero » di Dio. Il pensiero dell'artista che crea può fornirci una lontana imagine dell' intelligenza divina non fosse altro, perchè in entrambi i casi le idee sono connesse tra loro con un legame interno estetico-teleologico. La conoscenza umana per l'opposto è conoscenza obbiettiva, è costruzione intellettiva e quindi schematica (fatta con formule) di qualche cosa di dato. Dal molteplice delle sensazioni (affezioni), l'intelligenza umana per mezzo delle funzioni sintetiche dell'intuizione e del pensiero forma il sistema complesso ed insieme ordinato degli obbietti regolato da leggi, al quale noi diamo il nome di natura. Gli obbietti che per la loro forma figurano come una produzione della ragione, per la loro esistenza sono assolutamente indipendenti dal soggetto, il quale si trova in rapporto ad essi, come *un fatto naturale* in mezzo agli altri.

Digitized by Google

La soluzione data da Kant al problema dell'origine della conoscenza è definitiva? Ci appare essa senza pecche, ovvero ha bisogno di correzioni e modificazioni? ecco l'obbietto dell'ultima discussione del Paulsen nel campo della teoria della conoscenza. Lo scopo a cui Emmanuele Kant mirò nell'*Estetica* e nell'*Analitica* fu quello di provare la possibilità della conoscenza obbiettiva per mezzo della sola ragione (reiner Vernunft), e quindi la possibilità di formulare giudizi universali e necessari sui dati di fatto. Riuscí nel suo intento? Il Paulsen lo nega per parecchie ragioni. Prima, perchè il filosofo di Königsberg sorvolò sul problema riguardante il mezzo con cui noi arriviamo a conoscere le funzioni sintetiche della mente: è forse *a priori* che ció avviene? no certo, perchè anche rimanendo nell'ordine d'idee kantiano, una conoscenza *a priori* delle funzioni sintetiche non ha senso: noi non giungiamo a cognizione di esse che per via dell'esperienza interna o antropologica, donde il potere puramente contingente ed empirico degli assiomi, con cui si definisce la forma delle medesime funzioni (1). Le affermazioni: « lo spazio e il tempo sono forme dell'intuizione umana », « le categorie sono le forme della ragione umana » si presentano come semplici generalizzazioni dell'antropologia. Son sempre concepibili esseri umani forniti di forme diverse d'intelligenza, come è sempre concepibile una trasformazione completa dell'intelligenza stessa. Poi, perchè

(1) Salta agli occhi di tutti come il Paulsen qui confonda l'esperienza e l'osservazione *interna* che è eminentemente produttiva e in un certo senso *categorica*, con l'esperienza ed osservazione esterna che riflette e trasfigura ciò che come dato, è estraneo al soggetto. Vedi a tal proposito la discussione da noi fatta nel saggio " La nozione di legge „, trattando delle varie forme di legge.

Digitized by Google

Kant non dimostra come, tolto il carattere assiomatico alla legge di causalità nel senso kantiano, venga resa impossibile l'esperienza. La scienza invero non esige la necessità ed universalità assoluta e rigorosa delle sue tesi, ma soltanto un' universalità presuntiva (Hume). E inoltre, perchè non vi è ragione d'ammettere che lo spazio e il tempo e le categorie siano fattori puramente subbiettivi della conoscenza e, come tali, gli elementi che contribuiscono a rendere necessaria ed universale la conoscenza obbiettiva. Kant stesso riscontra in ogni cognizione due fattori, la natura propria del soggetto e le affezioni che questo riceve dalle cose: ora come è riuscito a separare in modo netto entrambi questi elementi? Essendo dato solo il prodotto (le rappresentazioni), come possiamo determinare in modo preciso gli elementi generatori? Kant stesso afferma che le leggi naturali particolari non possono essere derivate dalla pura ragione: ora, perchè non si deve dir lo stesso della legge di causalità, la quale anche al presente non ha per tutto il genere umano un valore universale e necessario? E se per una determinata localizzazione geografica o astronomica è necessaria l'esperienza, perchè non si richiederebbe questa per la formazione della intuizione spaziale in genere?

Il merito di Kant, nota il nostro Autore, sta nell'aver messo in sodo che l'esperienza non è qualche cosa che in modo passivo il soggetto riceva od accolga dal di fuori. Con un lavoro durato migliaia di anni lo spirito umano, mediante la percezione e la riflesione, l'indagine scientifica e la speculazione astratta, l' esperimentazione e la deduzione logica, è riuscito a costituire un sistema di con-

Digitized by Google

cetti e di cognizioni generali intorno all'universo. L'assoluta separazione degli elementi *a posteriori* da quelli *a priori*, concorrenti tutti alla formazioue di una concezione intorno al Cosmo, è impossibile. Sempre ed in ogni caso la riflessione ha proceduto di pari passo coll'osservazione. Anche la legge di causalità non è una legge empirica nel senso che essa sia stata per così dire impressa dal di fuori nello spirito, ma nel senso che essa presuppone l'osservazione, non altrimenti che qualsiasi legge chimica o biologica. Il fondamento della nostra fede nell'universalità delle leggi naturali non è diverso da quello della certezza con cui noi affermiamo che ogni uomo ha un padre ed una madre. L'esperienza ordinaria non presuppone affatto la validità universale della legge di causalità, tanto è ciò vero che essa tien conto anche del caso e dell'arbitrio; è soltanto l'esperienza scientifica che, avendo costantemente riscontrato la validità della legge di causalità, è costretta a porla come condizione dei suoi progressi e come base salda delle sue investigazioni. Lo spazio, il tempo e la causalità non sono una proprietà originaria e primitiva dell'intelligenza umana, ma rappresentano un acquisto graduale della specie o del genere ed in parte anche dell'individuo. La tendenza a ricercare il nesso causale nei fatti di qualunque sorta essi siano, è una funzione che s'apprende dall'individuo, non altrimenti che il calcolo e il linguaggio. Del resto la funzione della causalità nell'animale si presenta come attività associatrice di fatti complessi o intuizioni, mentrechè nell'uomo acquista i suoi caratteri peculiari in grazia dell'attitudine di cui egli è dotato di scomporre i fatti complessi nei suoi elementi. In genere l'intelligenza dell'animale si

Digitized by Google

differenzia da quella dell' uomo per la maniera stereotipa con cui il primo reagisce alle situazioni o agli eventi complessi, mentrechè il secondo presenta un movimento ed una variabilità senza confronto maggiori nel suo modo d'operare; e ciò perchè? Perchè l'ultimo, scomponendo ciascun caso nei fattori essenziali e nelle circostanze accidentali, riesce a separare le successioni costanti e invariabili dalle combinazioni casuali e transitorie. Tale capacità dell'uomo rende possibile lo svolgimento del pensiero logico, il cui processo ha due momenti, l'analisi e la sintesi. Così nel concetto vengono isolatamente considerati i singoli elementi costituenti l'intuizione presa nel suo insieme, mentrechè nel giudizio sono messi in rapporto reciproco gli stessi elementi singoli (organizzazione interna dell' intuizione). Ed è solamente per questa via che è resa possibile la conoscenza delle leggi naturali: infatti è dopo avere scomposto la percezione o intuizione complessa di un corpo in movimento, nei vari elementi permanenti ed accidentali riflettenti il moto e la sua direzione, che si può procedere a formulare le leggi di gravità e d'inerzia.

Se si domanda al Paulsen delle condizioni che possono aver agevolato nell'uomo lo svolgimento di queste facoltà mentali di analisi e di sintesi, egli risponde che esse sono di ordine psico-fisico: ed assegna il primo posto per importanza alla mano. Questa, infatti, nella realtà separa e congiunge le cose, determinando o modificando le loro proprietà o stati — la forma, la posizione, il movimento, il colore, ecc. — L'analisi e la sintesi pratica che la mano esegue sulle cose ha il suo riscontro nelle funzioni corrispondenti che la ragione compie nei processi intellettivi: ed agli istru

Digitized by Google

menti della mano corrispondono i concetti della ragione. Non a torto quindi la nota differenziale tra l'uomo e l'animale fu posta in questo, che il primo lavora con istrumenti e pensa per via di concetti, mentre il secondo riceve in modo passivo tutto quello che gli viene dal di fuori.

In conchiusione non è lecito parlare dell'assoluta apriorità di determinate funzioni mentali: lo spazio, il tempo, le categorie si sono andate a mano a mano costituendo ed organizzando nel corso dell'evoluzione, non altrimenti dell'occhio, dell'orecchio, del cervello, ecc. Ciò non implica però che lo spazio e il tempo p. es. siano da considerare come a dire degli effetti, delle « impressioni » ricevute dal di fuori, giacchè ad essi corrisponde nella realtà esistente per sè (colla quale il soggetto si trova in una relazione primitiva, originaria ed irriducibile) soltanto « un ordinamento intelligibile ». È per così dire in seguito all'eccitamento ricevuto da questo ultimo che l'attività spirituale è tratta a produrre le forme dell' intuizione. Lo stesso si può dire di tutti gli oggetti del mondo esterno; in quanto questi sono una produzione del soggetto, meritano il nome di *fenomeni*. Ogni conoscenza così si presenta come un prodotto dell'attività del soggetto e come tale è *a priori*, ma non nel senso che sia un processo puramente interiore, libero da qualsiasi rapporto coll'esterno, o col contenuto verso cui la detta attività dirige la sua azione. Le sensazioni sono *atti* del soggetto: ma alla loro formazione coopera l'eccitamento esterno, il quale condetermina la qualità della sensazione. Questa diviene stimolo, in quanto spinge il soggetto alla formazione dell'intuizione o della percezione, e l'ultima alla sua volta diviene eccitamento

Digitized by Google

alla costituzione di un sistema di concetti. Per il che si può con eguale ragione affermare che ogni conoscenza è *a posteriori*, si tratti delle categorie più elevate come della sensazione più rudimentale. In fondo Kant afferma qualcosa di somigliante quando dice che le intuizioni senza i concetti sono cieche, mentrechè questi senza di quelle sono vuoti: se non che egli ritiene che agli elementi puri della conoscenza, a quelli che forniscono i caratteri della necessità e dell'universalità e che insieme hanno validità obbiettiva, vada attribuita una priorità assoluta.

Un altro dei meriti di Kant, a senso di Paulsen, è quello d'aver egli contribuito a ribadire nelle menti i concetti che la conoscenza scientifica non viene dai sensi, ma dalla ragione, e che essa non è un prodotto della semplice attività percettiva, bensì un'elaborazione del pensiero logico. Non i sensi, ma la ragione hanno fatto Copernico fondatore della moderna astronomia, e Galilei della fisica. Però aveva ragione Platone di affermare che per raggiungere la verità occorre non fare a fidanza colle apparenze dei sensi: il pensiero, infatti, può menare a nuove vedute, se lungi dal lasciarsi sopraffare da date percezioni, sa servirsi dell'osservazione come di mezzo appropriato ad indagare la verità. E per convincersi di ciò basta volgere uno sguardo alla storia delle singole scienze, le quali tutte a misura che hanno progredito, hanno assegnato alla percezione ed all'esperimento una parte necessaria e indispensabile sì, ma sempre secondaria e subordinata.

Infine il Paulsen rende lode a Kant per aver questi proclamato che la conoscenza è, sì, una funzione del soggetto, ma non l'unica, nè la più importante, in quanto non è atta

Digitized by Google

a farci penetrare la natura intima del reale (e l'aver creduto questo fu l'errore dell'antico razionalismo e dommatismo). Per poter giudicare del senso, del fine delle cose e del significato del corso e svolgimento dei fatti della natura e della storia occorre lasciare da banda la conoscenza o la *ragione teoretica* e interrogare la parte intima del nostro essere, la volontà e quindi il sentimento. Soltanto la *ragione pratica* ci mostra le aspirazioni del nostro cuore (coscienza della legge morale). E poichè per questa via ci sentiamo più vicini alla Realtà assoluta, sorge in noi la credenza nell'ordinamento morale delle cose, rispetto a cui l'ordine naturale è una semplice parvenza.

Etica. (1)

Fondamento della valutazione morale.

Due sono i problemi fondamentali dell'etica; il primo riguarda la base del giudizio morale, problema che si può formulare così: qual'è la ragione ultima delle differenze valutative in ordine all'apprezzamento morale? Il secondo concerne la natura degli atti volitivi per sè, e la sua formula è: qual'è il fine ultimo a cui tende la volontà umana? Due soluzioni sono state date del primo problema, la *teleologica* e la *formalistica;* ed altrettante ne possono essere date dell'altro: *l'edonistica* e *l'energistica.* Infatti il fondamento del giudizio morale, vale a dire la ragione della differenza tra il bene e il male può essere riposta o negli effetti che gli

(1) I concetti del Paulsen riflettenti l'Etica sono esposti nella sua opera in 2 vol. « System der Ethik » Berlin. Verlang. Hertz 1894.

Digitized by Google

atti volitivi per la loro propria natura producono nella vita dell'agente e dei suoi simili (*teleologismo*), ovvero in una determinazione assoluta della volontà (*formalismo*, *intuizionismo ecc.*), la quale determinazione può essere solo constatata come dato di fatto, ma non può essere nè derivata da qualcos'altro, nè in alcun modo spiegata: onde per Kant è buono il volere che si lascia determinare dalla stima del dovere e cattivo quello che agisce, sapendo di essere guidato da dettami contrari alla legge morale. — Dall'altra parte il fine ultimo dell'attività umana può essere posto nella ricerca del piacere per sè (o nell'evitare il dolore, *edonismo*), ovvero in un dato contenuto obbiettivo della vita, in una forma di attività concreta e determinata (*energismo*). Ora il Paulsen crede che la verità sia dalla parte del teleologismo per ciò che s'attiene al primo problema e dalla parte dell'energismo per quel che concerne il secondo. Energismo teleologico, ecco la qualifica che merita il sistema di etica del Paulsen.

D'ordinario la veduta teleologica è giudicata una concezione morale d'ordine inferiore, in quanto si ritiene che le azioni non devono essere considerate morali od immorali a seconda degli effetti che producono, ma prese per sè; e certamente non è lecito giudicare del valore morale di una singola azione da ciò che senz'altro ne consegue in un caso determinato, bensì si devono dire buone o cattive le maniere d'agire e di comportarsi secondo che per la loro propria natura tendono a produrre effetti utili o nocivi. Occorre considerare le azioni come cause *per sè*, giusta la terminologia aristotelica, e non come cause *per accidens*. La morale non tien conto degli effetti *reali*, ma di quelli

Digitized by Google

fondati sulla natura stessa delle varie maniere di operare. Del resto anche la fisica si occupa della legge naturale della gravitazione, ma non delle cadute effettive dei singoli corpi, le quali possono essere variabilissime: essa fissa la legge di gravità senza tener conto di ciò, che la tendenza a gravitare non sempre produce la caduta di un corpo: del pari la medicina stabilisce in modo generale l'azione di un dato medicamento sull'organismo, senza stare a ricercare come in dati casi svariatissime circostanze possano mutare o scemare l'effetto aspettato.

Ma, si obbietta dai formalisti, il giudizio morale vero e proprio non verte sulle azioni e sui modi di operare, bensì sull'intenzione, la quale è buona solo se il motivo è buono, se, cioè, l'atto è determinato dalla coscienza del dovere, qualunque sia il contenuto di questo. Se non che qui va notato che ogni atto è suscettibile di un doppio giudizio: di un giudizio formale-subbiettivo intorno all' intenzione dell' agente, e di uno obbiettivo-materiale intorno all' azione stessa; nel primo caso si ha di mira di valutare il motivo, nel secondo caso gli effetti derivanti dalla natura dell'atto: ora quale di questi due giudizi ha un'importanza maggiore per la valutazione della moralità? Intento della scienza morale, risponde il Paulsen, è la determinazione del valore obbiettivo di un dato modo di operare e di comportarsi e non quella del valore subbiettivo, personale dell'intenzione, giacchè il decidere in un caso intorno al motivo ed all' intenzione, come il fissare i principii e le norme di siffatti giudizi non può costituire in alcun modo tema di indagine scientifica. Il principio dell' apprezzamento subbiettivo-formale è questo: è buono l'atto volitivo

Digitized by Google

determinato dalla coscienza del dovere, cioè a dire è buono l'atto conforme alla propria coscienza morale, qualunque sia il contenuto di questa: se non che l'Etica ha cercato sempre di rispondere al quesito vertente su ciò che viene effettivamente comandato dal Dovere, in quantochè ai filosofi non poteva sfuggire che la coscienza isolatamente considerata, per sè presa, ad individui diversi ed anche ad un medesimo individuo, a seconda delle circostanze, dà differenti risposte sopra uno stesso obbietto. L'ufficio dell'Etica non è quello solo di spingere l'individuo a seguire la propria coscienza, ma sopratutto di guidare questa a decidere se in un dato caso il contenuto di essa sia moralmente normale. E la norma obbiettiva per giudicare del valore morale del contenuto della coscienza non può aver sede che nel rapporto di un dato modo d'agire e di condursi col bene ultimo e supremo. Eppoi, l'apprezzamento subbiettivo-formale è in fondo anch'esso teleologico: infatti, perchè l'operare in conformità della propria coscienza merita la qualifica di morale? Certamente perchè la coscienza suggerisce all'individuo di operare nel modo più vantaggioso alla conservazione e perfezionamento di sè stesso e dei suoi simili, vale a dire nel modo più utile allo svolgimento ed al progresso della società umana. Le inclinazioni, le tendenze individuali sono variabili, mentre la coscienza è determinata in modo uniforme nei singoli componenti di un popolo; e ciò perchè il contenuto di essa (morale positiva) è fornito all'individuo dalla società mediante l'educazione, l'esempio, la lode e il biasimo. E la coscienza della società ha per contenuto i costumi, le abitudini, le quali alla loro volta sono da considerare come espressioni de-

Digitized by Google

gli istinti sociali, per cui tutti gl'individui in un dato periodo storico sono tratti ad operare nel senso della conservazione dell'individuo e della società. Sicchè in ultima analisi la coscienza morale va risguardata come quel principio che determina l'individuo ad agire in conformità dei suoi interessi più profondi e di quelli della società di cui egli è una parte.

Nè è a pensare, nota il nostro filosofo, che l'energismo teleologico sia affine alla concezione morale dei Gesuiti, la cui massima fondamentale è che *il fine giustifica i mezzi*, in quanto per il primo non è, come per l'altra, *un* fine qualsiasi (che può sembrare buono per varie ragioni ad alcuni individui) quello che giustifica i mezzi, ma soltanto il fine ultimo e supremo che è anche il sommo bene, per la cui attuazione tutti i mezzi, di qualunque specie essi siano, devono essere messi in opera, senza che nessuno rimanga ingiustificato. Si può discutere piuttosto se, in determinate circostanze, in vista di un bene sia permesso di compiere un'azione, la quale va contro un precetto morale d'ordine generale: così una bugia detta allo scopo di produrre effetti benefici, è un fatto assolutamente immorale ? Non pare. Per contrario, ad un individuo è vietato in modo assoluto di ammazzare un suo simile, anche quando l'omicidio potesse sembrare compiuto in vista del bene della società e di ciò potesse esser anche persuasa la massima parte dei cittadini: dunque, si potrebbe notare, un'azione non è giudicata morale o immorale a seconda dei risultati a cui mena, ma per sè considerata. Qui, risponde il Paulsen, occorre fare due osservazioni: prima di tutto non basta la convinzione, ma si richiede la constatazione degli effetti reali per il

Digitized by Google

giudizio morale: eppoi, se *in thesi* l' aver di mira il bene dell'umanità, quale fine ultimo, giustifica qualsiasi azione, ciò non avviene *in praxi*, stante la difficoltà di calcolare e prevedere gli effetti svariati, complicati e nuovi di una determinata azione, p. es. dell'uccisione di un conquistatore, di un tiranno, di un principe, ecc. Allo stesso modo che in fisica non è possibile calcolare esattamente tutti i risultati di un movimento, di un urto, p. es., perchè qualcuno degli effetti decorre, per così dire, all'infinito, così in filosofia morale a volte è impossibile derivare il valore obbiettivo di una singola azione dal suo rapporto col fine supremo dell' umanità. Il calcolo in entrambi i casi si perde nell'indefinito: in fisica è lecito parlare soltanto di tendenze generali da parte della direzione del movimento, come in morale di tendenze ad accrescere o a turbare il benessere migliore dell'umanità. Tuttociò, s'intende agevolmente, non può formare oggetto di dimostrazione vera e propria, ma soltanto di credenza.

Citiamo qualche altra obbiezione rivolta alla morale teleologica. Le si è rimproverato di non poter dar ragione della valutazione particolare che si fa di un'azione per mezzo del sentimento morale (reazione emotiva morale), senza che in tal caso gli effetti della detta azione siano di alcun rilievo. E facile qui rispondere che non è l'azione singola isolatamente presa (quella che è valutata per mezzo del sentimento morale, ma bensì la medesima azione risguardata come germe di abitudine nell'agente — le conseguenze a volte non sarebbero gran cosa per sè, se non avessero la proprietà di tramutarsi in cause — come incitamento all'imitazione ed al ricambio da parte degli altri.

Digitized by Google

Il concetto di buono, conchiude l'Autore, implica sempre il riferimento a qualche cosa, e quindi la rispondenza ad uno scopo, e ciò vien provato anche dall'uso nel linguaggio ordinario della parola buono a significare ciò che fa il suo ufficio: buon soldato, buon padre, buon amico, ecc. Uomo buono si dice di chi opera in modo da rispondere alle esigenze della vita umana presa nella sua totalità; e le varie virtù o vizi caratterizzano le dette esigenze e le maniere in cui si può ad esse rispondere. Soltanto la vita del Tutto non è buona *a* o *per* qualche cosa, ma per sè. Va ricordato però che nel mondo morale l'individuo colla sua condotta non si presenta quale mezzo adatto a raggiungere un fine estrinseco ma è mezzo e insieme parte del fine, non diversamente che in un'opera d'arte qualsiasi pezzo è nello stesso tempo mezzo e parte dello scopo ultimo che è l'opera nel suo insieme. L'uomo come membro dell'umanità è parte del fine supremo della vita e come tale, è fine a sè stesso, è persona. Lo stesso va detto delle singole virtù, le quali sono mezzi per raggiungere la moralità e insieme parti di questa. Una volta che i mezzi non hanno il fine al di fuori di sè devono essere parti di esso, e quindi mezzi e fini nello stesso tempo. L'individuo però non ha sempre coscienza del rapporto delle sue azioni colla vita dell'insieme.

Il fine supremo della vita.

Qual'è il fine supremo della vita, qual'è il bene sommo? La felicità: e in che consiste quest'ultima? Nel piacere per sè, rispondono i filosofi edonisti; in una determinata ma-

Digitized by Google

niera di vivere, rispondono gl'idealisti, fautori della concezione energistica. Quale di queste due risposte è la vera, a giudizio del Paulsen? Non la prima, giacchè, se interroghiamo la nostra coscienza, questa non ci presenta nient'affatto il piacere quale fine ultimo, rispetto a cui tutte le forme di attività psichica valgano come mezzi. Infatti, si può parlare di rapporto puro e semplice di mezzi a fine solo quando, permanendo identico il fine, i mezzi possono indifferentemente variare, vale a dire quando i mezzi per sè non hanno valore, ma l'acquistano in vista del fine: per l'opposto nel caso che ad una cosa — si ritenga e si chiami pure mezzo — viene attribuita un'importanza per sè, a prescindere dal fatto conseguente o concomitante considerato come fine, non è lecito più parlare di rapporto di mezzi a fine, ma i cosidetti mezzi sono parti integranti dello scopo. Se noi forniti di buon appetito, dice il Paulsen, ci mettiamo a tavola, possiamo dire che lo scopo a cui miriamo è il piacere e che il mangiare è un semplice mezzo, indifferente per sè? Possiamo dire del pari che scopo di chi va al concerto sia il piacere e l'udizione della musica un semplice mezzo? Non è più ragionevole il pensare che nella costituzione individuale hanno la loro radice degli impulsi, delle tendenze, le quali spingono ad operare in un dato modo? L'esercizio di una data forma d'attività può essere ed è d'ordinario accompagnato da piacere, ma non è l'imagine di questo lo scopo a cui si mira e l'attività il mezzo più appropriato per raggiungerlo. L'impulso e il bisogno d'agire sono anteriori a qualunque imagine di piacere e quest'ultimo merita di essere sempre considerato come qualche cosa di sussecutivo, di secondario. In realtà

Digitized by Google

la volontà o il desiderio non è rivolto mai immediatamente al conseguimento di una data quantità di piacere, ma verso la cosa che può essere causa di questo. La rappresentazione dell'obbietto del desiderio, almeno nella più parte dei casi, precede od accompagna il desiderio nella coscienza del soggetto, ma non si può dir lo stesso del fantasma del piacere come tale, rispetto a cui la cosa eserciterebbe l'ufficio di semplice mezzo. Già il fatto primitivo è sempre la tendenza, il desiderio, l'attività, la quale poi può ricondurre sull'orizzonte psichico la rappresentazione dell'oggetto (1).

Se l'attivitá dipendesse dall'imagine del piacere, la vivacità e chiarezza della detta imagine dovrebbe produrre un maggior grado di attività, il che non è, come vien provato dal fatto che dopo l'appagamento del desiderio, nel qual caso l'imagine del piacere è realmente più viva, la volontà non vien più messa in movimento. Non è il fantasma del piacere adunque la causa del desiderio, dell'impulso, ma viceversa questo produce il piacere in quanto raggiunge il fine

(1) Come si vede, l'analisi che il Paulsen fa del rapporto esistente fra il sentimento e le forme d'attività è sostanzialmente giusta; bisognerebbe forse aggiungere che, pur ammettendo che lo scopo ultimo dell'attività sia il piacere, questo non è il piacere in genere, ma il sentimento di soddisfacimento che acompagna l'esercizio di date funzioni. Come son diverse queste, così son diverse le forme di piacere. Non è sempre uno stesso piacere che si prova, ma sono tanti quante sono le forme di attività. Sicchè il sentimento in tanto ha valore in quanto è l'espressione dell'appagamento di un bisogno.

È esatta poi l'affermazione assoluta che il fatto primitivo è sempre la tendenza, il desiderio, il quale può ricondurre sull'orizzonte psichico la rappresentazione dell'oggetto? Se ciò è vero in molti casi, in moltissimi altri no. In ogni modo bisogna distinguere il sentimento costituente la radice dell'attività da quello che deriva dal dispiegamento dell'attività stessa; sono entrambi reali e differenti tra loro.

Digitized by Google

verso cui è diretto (1). Nè è lecito dire che il piacere, pur non esistendo in modo chiaro nella coscienza del soggetto quale scopo dell'attività umana, potrebbe essere il segno verso cui questa tende di fatto, giacchè, se così fosse, la volontà il desiderio, la tendenza dovrebbe sempre finire in uno stato di piacere: ora che accada proprio l'opposto vien dimostrato dacchè l'uomo non è mai soddisfatto, anche dopo aver ottenuto ciò che per l'innanzi costituì l'oggetto di tutte le sue aspirazioni. L'istinto sessuale mena alla propagazione della specie, ma all'individuo spesso non produce che aumento di cure e di disillusioni.

Per il nostro filosofo adunque il piacere non è lo scopo in vista di cui tutte le cose son volute, nè l'obbietto della volontà, ma l'indizio subbiettivo che la volontà ha raggiunto il fine a cui mirava. Per il che riporre lo scopo ultimo della volontà nel piacere è come dire che la volontà è appagata per mezzo dell'appagamento. Il piacere e il dolore come espressioni subbiettive delle esigenze della volontà costituiscono senza dubbio la base degli apprezzamenti valutativi e quindi gli stimoli o i motivi dell'agire, ma ciò non vuol dire che siano lo scopo, l'obbietto, il contenuto dell'attività.

Vi è stato chi ha riposto il fine dell'operare umano

(1) Ciò non prova nulla, notiamo noi, giacchè se l'imagine del piacere dopo l'appagamento, ancorchè vivissima, non fa agire più, si è perchè sopraggiungono nuovi elementi, come la sazietà, la stanchezza, ecc. i quali tolgono ogni valore al sentimento. Sentimento ed attività, giova ricordarlo, non sono in semplice rapporto di causa ed effetto, ma in rapporto di dipendenza variabilissima a seconda delle circostanze e delle condizioni perturbatrici più o meno numerose che possono. intervenire. Sentimento ed attività si trovano in connessione variabile tra loro.

Digitized by Google

nell'evitare o nel liberarsi dal dolore: ma se ciò è vero in qualche caso, spessissimo non lo è. È forse sempre uno stato doloroso, uno stato di disagio attuale o in prospettiva, quello che ci spinge al lavoro? È forse il dolore che spinge il bambino al giuoco? Fu uno stato di disagio quello che spinse Göthe a poetare e Dürer a dipingere? Non è invece esatto affermare che l'impulso, la tendenza per sè è del tutto sfornita di dolore, il quale nasce solo quando si oppongono ostacoli ad essa?

D'altra parte anche chi è chiamato ad emettere un giudizio sulla moralità di un altro individuo si guarda bene dal porre ogni valore della condotta di costui nel grado di piacere procurato, senza che tenga conto dell'origine e del significato di detto sentimento.

Scartato l'edonismo, il Paulsen viene a determinare in modo positivo il bene supremo della vita, dicendo che la volontà in genere tende al normale esercizio di quelle funzioni che contradistinguono la natura di un essere, onde la volontà umana tende all'esercizio di quelle funzioni ed attività spirituali che fanno dell'uomo un essere capace di vita storica e sociale. L'uomo, infatti, è tratto a giocare ed a imparare, a lavorare e ad acquistare, a possedere e a godere, a creare e a fare, ad amare e ad adorare, ad ubbidire ed a governare, a combattere ed a vincere, a inventare ed a sognare, a pensare e ad indagare: e tutto questo si lascia constatare nei vari gradi di svolgimento attraversati dall'umanità: onde si può dire che la volontà dell'uomo tende a modellare la vita individuale sullo stampo della vita del popolo a cui l'individuo appartiene, conservandola e perfezionandola, svolgendola e completandola. E

Digitized by Google

per quale via l'uomo perviene a sì grandi risultati? Solo idealizzando il contenuto della vita ordinaria, volgendo le varie forme della sua attività all'attuazione di quell'ideale di perfezione che gli sta davanti alla mente: ideale di perfezione che egli è venuto formando collo scegliere i tratti più salienti degli obbietti verso cui ordinariamente è tratto dagli impulsi della volontà e dagli slanci del sentimento.

Giunti a questo punto si potrebbe osservare che noi ci aggiriamo in un circolo, giacchè dapprima fu posto ogni valore dell'atto virtuoso negli effetti benefici che da esso derivano sullo svolgimento e perfezionamento della vita, ed ora il valore di questa è riposto nel normale esercizio di tutte le sue funzioni, vale a dire nell'esplicazione delle proprie attitudini e quindi nell'esercizio delle virtù. Così il detto esercizio fu posto prima come mezzo ed ora come fine. Che il circolo esista, risponde il Paulsen, non si può negare: ma un circolo simile si riscontra in tuttociò che è organicamente costituito; in un organismo, p. es., ogni membro è mezzo per il funzionamento della vita generale corporea e nello stesso tempo fine rispetto a cui la vita generale è mezzo. L'attività di ogni organo serve come mezzo alla conservazione della vita e nello stesso tempo questa serve al mantenimento ed allo svolgimento degli organi. Si deve però tener conto di questo: che le varie forme di attività spirituale, come i vari organi, non sono insieme mezzi e fine allo stesso grado: nella vita morale alcune funzioni hanno, per così dire, una posizione più centrale ed altre una più periferica, alcune servono più come mezzi ed altre figurano più come fini a sè stessi. Ed Aristotele notò già

Digitized by Google

che il fine ultimo di un essere è da ricercare nell'esercizio delle sue attitudini ed attività *specifiche*. Queste nell'uomo sono da una parte le funzioni psichiche superiori, le quali si esplicano nel pensiero logico, nella creazione artistica, e nel compimento di grandi azioni ed imprese, e dall'altra quegli istinti e tendenze sociali, le quali fanno sì che nell'animo dell'individuo si rifletta la vita della società in mezzo a cui l'individuo vive, opera e si muove. Saggezza e bontà sono i due lati del perfezionamento umano. Sicchè noi diremo che la vita di un individuo avrà un valore tanto maggiore, quanto maggiore sarà il grado di svolgimento raggiunto in lui dalle attività spirituali e dalle virtù sociali: il che però deve essere inteso sempre con discrezione, giacchè non bisogna credere che le funzioni vitali e psichiche d'ordine inferiore non meritino di essere tenute in alcun conto: hanno anche esse i loro dritti che vanno rispettati. Si deve solo impedire che gli istinti animali, le passioni brutali e via di seguito divengano preponderanti.

L'esplicazione dell'attività dell'individuo non è fine assoluto, o meglio non è fine ultimo, ma è mezzo e parte dello scopo generale, a cui tende la vita del popolo al quale l'individuo appartiene. Ond'è che noi per giudicare rettamente e completamente del valore della vita dell'individuo, dobbiamo tener conto della sua contribuzione allo sviluppo storico e spirituale della nazione, comunque l'apprezzamento morale preso in stretto senso non sia in dipendenza diretta di simili considerazioni, ma si basi quasi esclusivamente sul *buon volere* dell'individuo, sul modo, cioè, in cui questi adempia ai suoi uffici, siano questi di maggiore o minore importanza.

Digitized by Google

Infine i popoli e le nazioni stesse vanno considerati quali parti di un'unità d'ordine superiore, dell'umanità, l'ideale della quale (lo scopo verso cui tende) dovrebbe fornire la norma e il fondamento ultimo dei nostri giudizi intorno al valore morale dei fatti compiuti sia dagl'individui che dalle nazioni: ma, purtroppo noi siamo incapaci di rappresentarci *in concreto* l'ideale, alla cui attuazione lavora il genere umano attraverso i secoli. Questo poema di Dio, come è stata chiamata la storia dell'umanità, è troppo vasto per poter essere compreso ed apprezzato da noi. Noi non riusciamo a distinguerne che delle parti singole e a paragonarle fra loro; ma ci sfugge la composizione e quindi il senso dell'insieme. L'idea del tutto che sola può dar ragione del collegamento necessario delle varie parti ci è ignota. La cosidetta filosofia della storia ha tentato a varie riprese di raccogliere i vari frammenti in un tutto, ma in verità essa non è andata al di là di un ordinamento schematico, pur avendo le indagini antropologiche e storiche fornito molto materiale. Il Paulsen pone in dubbio la possibilità della filosofia della storia anche per l'avvenire: ancorchè noi riuscissimo, egli dice, a conoscere in modo chiaro e completo tutto il cammino descritto finora dal genere umano, ci mancherebbe sempre l'essenziale, vale a dire la conoscenza dell'avvenire. Chi può mai dire con certezza se la storia dell'umanità è al suo principio o al suo culmine, chi può dire se la storia di un popolo e quella di tutto un periodo di cultura sia come il preludio della vita storica dell'umanità, considerata come unità viva e vera dal punto di vista morale e intellettuale? Possiamo noi pretendere di conoscere il piano ideale dell'universo in

Digitized by Google

modo da potere assegnare il loro posto ai singoli momenti della vita storica, non altrimenti che noi cogliamo il collegamento necessario delle varie parti che in un'opera d'arte servono alla rappresentazione dell'idea fondamentale? La religione e l'arte possono ricorrere a simboli per rappresentare ciò che sorpassa il nostro intelletto e che non può essere espresso in maniera esatta dal nostro linguaggio, ma la scienza e la filosofia si devono arrestare. Possiamo avere la fede che la natura e la storia hanno significato e valore, ma non conoscere o formulare quest'ultimo in termini precisi.

Che concetto dobbiamo formarci del male in genere, una volta che si è affermato il bene, come vien sentito dall'anima umana e come si presenta attraverso lo svolgimento storico dello spirito umano, essere il fine ultimo della vita e dell'esistenza? Può essere, in altri termini, giustificata l'esistenza del male nel mondo? Tale è il problema che a questo punto tenta di risolvere il Paulsen. Non si tratta di mostrare, egli nota, la necessità teleologica di un determinato male in ogni caso singolo, come del resto neanche in fisica si tratta di costruire la necessità causale di un dato movimento, ma bensì di far vedere come la vita storica umana con tutto quello che contiene di pregevole presuppone le condizioni sotto cui effettivamente si svolge. Togliete ogni male dal mondo ed avrete tolto la possibilità stessa della vita. Vi è un male fisico ed un male morale, il primo dei quali può avere la sua origine nella natura esteriore, ovvero nell'organismo umano: in ogni caso esso si presenta come la resistenza indispensabile, affinchè la volontà entri in azione, non altrimenti che la funzione della ragione può essere suscitata

Digitized by Google

soltanto dal dato obbiettivo e sperimentale. Non vi può essere attività senza resistenza, come non vi può essere felicità senza ostacoli. La felicità « pura », come la verità « pura » non è per noi, ma per Dio solo. Il male morale che si presenta come predominio della sensibilità o dell'egoismo si rivela alla sua volta elemento indispensabile della vita storica umana, in quanto è causa indiretta di una quantità di virtù che senza di esso non esisterebbero (coraggio, temperanza, ecc.). É uno dei fattori più importanti della varietà e complessità della vita umana, contribuendo esso a formare ed a rinforzare il carattere morale e promovendo una reazione benefica da parte dello spirito. Come male che esiste in potenzialità dà ogni valore alla virtù, o almeno alla virtù umana.

Si domanda: riconosciuta la necessità teleologica del male, lo si deve considerare come elemento legittimo della realtà, avente un valore eguale al bene? Il Paulsen risponde di no: giacchè il bene nella vita e nella storia esiste per sè, mentre il male soltanto in vista del bene, come stimolo, come resistenza, come anomalia atta a lumeggiare il suo contrario: esso è qualche cosa di negativo, è nulla in sè ed acquista un certo grado di realtà solo in contrapposizione al bene, non altrimenti che l'ombra diviene reale solo contrapposta alla luce. Per sè stesso non ha alcuna forza effettiva, nè è fornito di proprietà positive, tanto è ciò vero che non vi ha un'Antimorale. Tutto ciò che è immorale, come tuttociò che è erroneo è *ex lege* (1).

(1) Es hat, wie Kant einmal sagt, " die von seiner Natur unabtrennbare Eigenschaft, sich selbst zuwider und zerstörend zu sein. „ Alle Wahrheiten fügen sich zur Einheit des Systems, es giebt aber kein System der Irrtümer. (Syst. d. Etik, Vol. I, pag. 299).

Digitized by Google

Si è rimproverato a tale teoria che essa mena al quietismo nulla di più falso, in quanto essa, anzi, spinge a combattere il male ovunque si trovi e sotto qualsiasi forma si presenti, non avendo questo altro ufficio nel mondo che di suscitare resistenza e di essere continuamente superato dal suo contrario. Nè è a dire che, riconosciuta necessaria l'esistenza del male, non vi è ragione di affannarsi a combatterlo, potendo esso risorgere sotto apparenze diverse, dopo che è stato annientato sotto una data forma, giacchè l'impulso a combatterlo non proviene dall'imagine di uno stato finale di perfezione che sia come lo scopo estrinseco di tutte le nostre cure, ma dal sentimento doloroso prodotto da un determinato male. Il sapere che dopo l'appagamento di un bisogno, dopo il rimovimento di un male, altri ne risorgeranno, non arresterà mai i nostri sforzi, nè scemerà gli effetti di questi. La vita e l'attività umana hanno valore per sè nei vari loro gradi di dispiegamento e non in vista del fine a cui esse conducono.

Dovere e Coscienza morale.

Il bene sommo fu riposto nel fine a cui per natura sua propria tende la volontà umana, vale a dire nella conservazione, svolgimento e perfezionamento della vita individuale e di quella della specie: ma qui s'affaccia una difficoltà che a prima vista sembra insuperabile; fare il bene anche nel linguaggio ordinario non significa fare ciò che *si vuole*, ma fare ciò che *si deve*. Dovere e inclinazione volontaria, appaiono termini antitetici; e la parte del nostro essere che si manifesta nel sentimento del dovere, che esercita la sua azione, contrapponendosi alle tendenze ed appetiti e-

Digitized by Google

goistici e che ha il nome di coscienza morale, non dà che responsi assoluti. Onde la necessità di ricercare l'origine del sentimento del dovere e del contrasto esistente nella nostra vita interiore fra il volere e il dovere. Si deve considerare un tale fatto come prodotto da qualche cosa di soprannaturale che ha per così dire rotto l' unità del nostro essere, e la voce della coscienza morale si deve riguardare come voce di Dio? Vi è chi risponde affermativamente; ma il Paulsen non se ne contenta, osservando che allo stesso modo che Dio non interviene nella fisica, così non deve intervenire nella morale: la natura e il mondo morale possono benissimo accennare a qualcosa di trascendente, ma non è lecito far intervenire questo nell'interpretazione dei dati di fatto.

Per risolvere l'arduo problema l'Autore passa in rassegna le varie forme di attività, muovendo da quelle che si osservano nel regno animale, in cui si distinguono gli atti riflessi o automatici, gl'istinti e gli atti acquisiti mediante l'esperienza individuale: ai primi appartiene specialmente l'esercizio delle funzioni vegetative, nutrizione, respirazione, riproduzione; ai secondi si riducono quelle particolari maniere di operare degli animali aventi l'ufficio di rispondere alle esigenze più complesse e di appagare i bisogni più complicati della vita, maniere di operare acquistate dalla specie e dal genere nel corso del loro svolgimento ed ereditate dagl'individui, senza che essi abbiano coscienza della loro utilità, agli altri infine si riducono gli acquisti dell' intelligenza individuale, mediante la propria esperienza. Ora anche nell'uomo si distinguono tre forme di attività corrispondenti alle tre summenzionate, con la differenza che in esso l'at-

Digitized by Google

tività determinata dall'esperienza individuale, dall'istruzione, dall'educazione, dall'esempio, dall'imitazione ecc., assume un'importanza ed estensione maggiore, mentre l'attività istintiva si trasforma, divenendo consuetudine, costume. Si dà questo nome infatti, a tutte le maniere volontarie di comportarsi comuni agl'individui di una data società, inclusevi quelle abitudini che in un grado ulteriore di sviluppo divengono leggi giuridiche. Sicchè possiamo dire che le consuetudini umane corrispondono agli istinti degli animali, in quanto esse sono maniere di operare stereotipe, costituenti una specie d' intelligenza generica. L'individuo ha perfettamente coscienza della loro esistenza ed obbligatorietà, pur non avendone della loro utilità e finalità. Pertanto il contenuto dei costumi può essere enunciato colla formula « tu devi » o « tu non devi ». Si potrebbero definire come istinti divenuti coscienti, tenendo presente che gl'istinti rientrano nella categoria dei fatti organici ereditari, mentre gli usi vengono fissati e trasmessi da una generazione all'altra per mezzo dell'educazione. È degno di nota poi il fatto che le consuetudini ricevono forza e validità dall'azione esercitata dall'ambiente sociale o dalla collettività sull'individuo: così mentre un animale che non segue il suo istinto, rimane semplicemente in balia degli effetti che conseguono da un tal modo d'operare, ad un uomo che opera contro le consuetudini del suo popolo risponde l'ambiente con una reazione che può andare dalla tacita disapprovazione al l'esclusione dalla società

Ora, secondo il Paulsen, è l'esistenza di queste varie forme d'attività, le quali si riscontrano tanto negli animali

Digitized by Google

quanto nell'uomo, che ci dà la chiave per intendere la possibilità dell'inclinazione naturale di fronte al dovere: infatti la prima appartiene o alla categoria di quegli atti automatici, di quegli impulsi originari che si sono come a dire meccanicizzati nell' organismo, che rispondono a bisogni organici fondamentali, che si compiono ad intervalli e con grande energia, ovvero alla categoria degli atti volitivi dipendenti da condizioni subbiettive e individuali transitorie e caratterizzati quindi dalle note della incostanza, dell'accidentalità e dell'irregolarità, mentre il dovere va annoverato tra quelle determinazioni acquisite dell' attività che s'impongono con forza in rapporto al numero di volte che sono state ripetute. E la loro azione è persistente, comunque meno intensa di quella dei primi. È facile intendere in che modo tali due forme d'attività si trovino in antagonismo tra loro, pensando che ciascuna di esse pretende al dominio assoluto della vita dell'anima.

Quanto al carattere che veramente controdistingue il dovere, quello di *imperiosità* estrinseca alla volontà dell'agente, quello di comando assoluto proveniente dal di fuori, quello di obbligatorietà categorica imposta da qualcosa di superiore e di estraneo alla vita individuale, esso può benissimo venir considerato come uno svolgimento ulteriore di quella forma di attività umana, ma *sociale*, che abbiamo chiamato *consuetudine*, le cui note da noi disopra enumerate sono come i germi, dai quali derivano le proprietà dell' *imperativo categorico*. Sicchè per il nostro filosofo il contenuto originario del dovere è la consuetudine; vivere in modo conforme al volere sociale,

Digitized by Google

ecco in che consiste primitivamente il dovere. Bisogna arrivare ad un grado avanzato di svolgimento per trovare mutato il rapporto tra la consuetudine e il dovere, andando questo sempre più acquistando un carattere personale e individuale. È naturale quindi che il dovere sia rivestito dell'autorità propria della consuetudine, in cui il volere dei genitori e degli educatori, quello degli antenati e del popolo parla al volere individuale. Ed a tutte queste forme di autorità umana se ne sovrappone una ancora maggiore: l'autorità divina. La triplice autorità dei genitori, della società, degli dei è implicita nel sentimento del dovere che è come il sentimento della costrizione o della obbligazione esercitata da una volontà superiore, la quale pone dei limiti alle inclinazioni individuali. Tale volere più elevato non s'impone colla forza e col timore, ma è riconosciuto interiormente come superiore al volere individuale, tanto che ha ragione di comandare in modo assoluto e di essere in ogni caso ubbidito, anche laddove nessuna forza costrittrice può essere messa in opera.

Le consuetudini determinano l'azione nel senso della conservazione dell'organismo sociale, di cui sono un prodotto e insieme nel senso del normale svolgimento e perfezionamento degli esseri individuali. che sono parti integranti della collettività; è per questo che la volontà umana è autonoma e non eteronoma.

Ond'è che il dovere, imponendo all'individuo di operare in modo conforme al costume, non gli può imporre cosa contraria alla sua felicità stessa: bene individuale e bene sociale in tesi generale non possono non coincidere.

E perchè, si può qui domandare, nella coscienza indivi-

Digitized by Google

duale, se non sempre, abbastanza frequentemente il dovere e l'appetito si presentano in antitesi tra loro? I doveri o i precetti morali (i precetti delle consuetudini) sono formule esprimenti la natura e l'indirizzo del volere reale della società, il quale naturalmente non può non attuarsi negl'individui: se non che, trattandosi di leggi empiriche di fenomeni molto complessi, nulla di strano che si presentino delle eccezioni, il che del resto accade anche delle leggi fisiologiche. Allo stesso modo che l'esistenza di ciechi, di sordi, di muti non toglie valore alla regola generale, secondo cui gli uomini hanno la facoltà di vedere, di udire e di parlare, così anche i casi di menzogna, di ruberia, di tradimento non tolgono valore alla regola generale (si chiami anche legge), secondo cui gli uomini vivono stretti da legami famigliari durevoli, hanno rispetto della proprietà individuale e si comunicano mediante il linguaggio i loro stati interiori, quali realmente sono.

Considerando la società nel suo insieme la coincidenza del dovere e del volere appare evidente, giacchè le leggi e le consuetudini non sono imposte ad essa dal di fuori, ma sono l'espressione della sua propria volontà. Per l'individuo invece volere e dovere non coincidono sempre, perchè l'individuo in qualche caso non vuole ciò che deve, o vuole ciò che non deve ed è allora che egli sente la legge come qualche cosa di estraneo a lui che limita la sua volontà. In generale però egli vuole ciò che vogliono i costumi e tende ad arrestare le deviazioni dalle consuetudini compiute da altri. L'antitesi quindi tra dovere e desiderio è da risguardare piuttosto come un'eccezione. Il dovere di regola appare quale limitazione degl'impulsi originari che esso pre-

Digitized by Google

suppone, ed è nella sua origine essenzialmente negativo. « Tu non devi », ecco la formula primitiva di ogni precetto riguardante le consuetudini, la morale, il dritto; la formola positiva originaria è invece « io voglio »: è soltanto nei casi in cui l'impulso naturale o il volere manca, che la formula del dovere è: « tu devi ».

In tal guisa la coscienza morale va considerata come il riflesso subbiettivo della moralità obbiettiva o delle consuetudini. Essa poi agisce quale potere inibitore di fronte ai singoli impulsi volitivi anormali. Dal poter riferire l'individuo i propri atti volitivi alla norma generale (massima) stabilita e sanzionata dal volere collettivo, sorgono quei sentimenti particolari che innanzi l'esecuzione degli atti dànno alla coscienza la forma di eccitamento o di ripulsione, e dopo la forma d'inquietudine o d'interna approvazione. Onde il contenuto della coscienza può variare a seconda delle consuetudini e delle condizioni di vita della società, mentre la forma è sempre quella dell'apprensione di un volere superiore ed universale a cui si sente interiormente legato il volere individuale.

Ma è questa la sola funzione della coscienza? Essa esercita anche un'azione positiva, in quanto pone innanzi agli occhi l'immagine della vita perfetta; ideale codesto che tratto dalla moralità obbiettiva della società, composto e colorito dalla fantasia artistica e religiosa, diviene il modello della condotta dei componenti la società in un dato periodo storico e in un determinato ciclo di cultura. Col progresso, da una parte il contenuto della vita diviene sempre più ricco e complesso e dall'altra s'accentuano le differenze individuali, onde la tendenza in alcuni di romperla colla tradi-

Digitized by Google

zione, formando dei concetti originali sulle cose e sul loro destino. Si costituiscono così sempre nuovi ideali accanto alle norme cristallizzate nelle consuetudini: e quanto più ricche e complesse divengono le forme di attività e di rapporti tra gl'individui, tanto meno possono le pure consuetudini mantenere il loro carattere autoritario. In tal guisa la coscienza che dapprima misurava il valore morale delle singole azioni, riferendosi alle consuetudini, ora fissa il valore della vita reale rapportandosi all'ideale esistente nell'animo dell'individuo; ideale che pure essendo in stretto rapporto col modo di pensare della società, s'allontana dalla concezione tradizionale della vita, tanto da venire anche in conflitto con essa. Così di fronte alla moralità obbiettiva quella subbiettiva appare più elevata.

Agli eroi dell'umanità — chè meritano il nome di eroi quegli individui, i quali, elevandosi al disopra del livello comune della società o del loro tempo, giungono a concepire un nuovo ideale della vita — fanno riscontro quei mostri, egoisti e delinquenti, che d'ordinario esercitano una azione potente sul corso degli avvenimenti storici: entrambe queste categorie di uomini hanno qualche cosa di comune, in quanto, dotate di una straordinaria energia, spezzano la tradizione, non seguendo i costumi e le consuetudini della società in cui vivono, ma si differenziano profondamente tra loro per questo, che gli eroi completano, svolgono, perfezionano ciò che esisteva per l'innanzi, mentre i mostri egoisti dispregiano, distruggono il vecchio allo scopo di togliere gli ostacoli che s'oppongono all'appagamento dei loro appetiti e passioni smodate. Essi vogliono godere e dominare. I primi hanno vivo il sentimento di ciò che

Digitized by Google

vi ha di essenziale, e di significante nel mondo, mentre gli altri non vedono che il loro io.

A tal modo di concepire l'essenza della coscienza morale furono rivolte parecche obbiezioni: basterà citarne qualcuna. Si è detto p. es. che, considerando la coscienza come un prodotto umano e non come il suggello della divinità nel cuore dell'uomo, scompare la sanzione trascendente e con questa la santità e la forza della voce della coscienza. Ora nulla di più falso: stando alla concezione teleologica, le leggi morali non sono comandi arbitrari ed accidentali provenienti da un potere sovrumano, ma hanno il loro fondamento nella natura stessa delle cose e dell'uomo, tanto che la coscienza appare come il riflesso nell'anima dell'individuo dell'ordinamento morale obbiettivo e quindi si rivela l'organo più importante per la conservazione della vita. Nè il suo significato può venire scemato da qualsivoglia speculazione sulla sua origine. — È stato detto inoltre che l'interpretazione teleologica e antropologica della coscienza toglie a questa ogni carattere di obbligatorietà ed ogni autorità: neanche questa obbiezione regge alla critica: infatti, dalla convinzione che le leggi morali sono l'espressione dell'esperienza e delle persuasioni gradatamente formate dal popolo in ordine a ciò che è utile o dannoso alla salute ed al perfezionamento della società, deriva la perdita di ogni valore da parte delle stesse leggi? Quale prova più convincente della loro validità del ritenerle il prodotto della saggezza ereditaria di un popolo? Nella coscienza non abbiamo noi la rivelazione subbiettiva dell'ordinamento morale obbiettivo, quale si va svolgendo per mezzo delle consuetudini e del dritto? E poi,

Digitized by Google

non va dimenticato che sono gl'impulsi, le tendenze, i sentimenti quelli che regolano e dirigono le azioni del genere umano e non la riflessione, il calcolo o il timore Le cognizioni della chimica rendono forse inutile il gusto e l'odorato ?

Felicità e virtù — Egoismo ed altruismo.

Per la morale teleologica il problema del rapporto della virtù con la felicità individuale assume un'importanza particolare. Per l'uomo veramente e sinceramente virtuoso, nota il nostro Autore, fare il bene equivale a conseguire uno stato di felicità, ancorchè rimanga egli privo dei piaceri e delle soddisfazioni esteriori. Di lui vale il detto di Spinoza: *beatitudo non praemium virtutis sed ipsa virtus.* Per chi invece fare il bene non risponde ad un' esigenza interiore della volontà, ma rappresenta l'effetto della paura o del calcolo, può l'esercizio della virtù esser causa di disinganni e di amarezze, o almeno il bene a lui sembrare un mezzo inadequato a conseguire la felicità. In tal caso non si riflette che il tenere vie tortuose non genera mai uno stato di benessere grande e durevole.

Si domanda ora: Come agisce la felicità esteriore (ricchezza, potenza, onori, gloria, ecc.), il successo in genere sul carattere morale? Il Paulsen crede che mentre la sventura, la sofferenza, l'insuccesso esercitano una azione educatrice, purificatrice, rinvigoritrice, la felicità d'ordinario produce effetti del tutto opposti. É risaputo infatti che il dolore tempra l'energia della volontà, ponendola in condizione di sopportare con animo rassegnato l' inevitabile e

Digitized by Google

dandole la facoltà di misurare e di mettere a prova sè stessa e la sua resistenza La più elevata perfezione morale non può essere raggiunta senza sofferenza.

Stando alla concezione morale del Paulsen, il lungo dibattito avvenuto per lo passato tra i moralisti intorno all'egoismo ed all'altruismo ha perduto ogni interesse. Non esiste lo stretto e rigoroso egoismo come non esiste il puro altruismo: l'individuo, infatti, non è un essere assolutamente autonomo ed esistente per sè, il quale soltanto per *accidens* possa entrare in rapporto con altri individui, nè la società è un semplice aggregato d'individui, ma un'unità reale e vivente, di cui l'individuo è parte essenziale, è un organo; dal che consegue che qualsiasi azione a seconda del punto di vita speciale da cui la si considera, è egoistica od altruistica; tanto è ciò vero che tanto gli effetti quanto i motivi delle singole azioni appaiono suscettibili di entrambe le interpretazioni. Come le parti di qualche cosa d'organico sono sostenute dal tutto e vivono ed agiscono in questo e per questo, così gl'individui in tanto acquistano vera e propria importanza in quanto riflettono la vita della società di cui sono come a dire un'emanazione. Ed il rapporto obbiettivo esistente tra l'individuo e il tutto diviene subbiettivo nei vari fatti di sentimento e di volontà, superando l'opposizione dell'io e del non-io. Tutti gli atti aventi per effetto lo svolgimento o l'arresto della vita individuale mostrano la tendenza ad agire rispettivamente in modo benefico o malefico sull' insieme della società, come d'altra parte le così dette virtù sociali esercitano la loro azione anche sul benessere individuale: infatti nessun uomo ri-

Digitized by Google

mane indifferente davanti a ciò che fa un altro individuo qualsiasi, ma approva o disapprova in rapporto ai varii sentimenti suscitati in lui: sentimenti che sono come a dire gl'indici dell'importanza che per l'individuo ha quella data azione. E qui va notato che anche l'atto più disinteressato, il sacrificio più puro include sempre un elemento egoistico, in cui si rivela la direzione particolare della volontà individuale nel modo di apprezzare i vari beni e nella maniera di fissarne la gerarchia. Chi sacrifica sè stesso a qualcos'altro, non lo fa in vista della conservazione di un Io ideale? Il guerriero, l'eroe che lascia la vita sul campo di battaglia, fa ciò perchè il paese, la patria è sua. Certamente si presentano dei casi in cui l'interesse individuale è in conflitto con quello degli altri, ma si tratta di fatti eccezionali, la regola essendo l'armonia e la concordia degli interessi.

Si domanda: il sacrificio del proprio interesse a quello degli altri è sempre e incondizionatamente un dovere? Schopenhauer risponde di sì: il nostro filosofo, fedele alla sua teoria teleologica, ritiene che va tenuto conto del risultato finale dell'azione altruistica: quando il detto risultato è giudicato di grande importanza per la società, allora non è a dubitare che il sacrificio del proprio tornaconto è un dovere imprescindibile, ma quando ciò non accade, è necessario procedere con prudenza e valutare le cose in modo giusto prima di operare, tenendo presente che l'interesse maggiore (per importanza, s'intende) deve essere preferito al minore.

Cade in acconcio notare qui che la felicità non è qualche cosa che possa passare semplicemente da uno ad un altro e che quindi possa essere donata, ma, rappresentando essa il risultato di una forma di attività che riesce nel suo intento,

Digitized by Google

deve essere acquistata, mediante il lavoro, dall' agente. La cooperazione dell' estraneo si può esplicare soltanto nel fornire i mezzi esterni e gli aiuti occasionali. Affinchè l'azione di un individuo verso un altro divenga veramente proficua, occorre che sia guidata dal tatto morale, il quale poggia non tanto sulla valutazione della grandezza obbiettiva degl'interessi, quanto sull' ordinamento naturale dei fini, per cui prima vengono i doveri riflettenti l'ufficio e la posizione dell'agente, poi quelli risultanti da particolari relazioni dell'agente con altri individui, ed infine quelli provenienti da rapporti arbitrari e volontari. Il che naturalmente non esclude che in particolari contingenze gl'interessi più lontani possano richiedere il sacrificio di quelli prossimi all'io, come quando sia in giuoco la vita e la libertà della patria o la causa della giustizia e della verità; ma la regola generale è *Charity begins at home.*

La libertà del volere.

Un altro problema che nel sistema di Etica del Paulsen non conserva l'importanza attribuitagli d'ordinario dai filosofi moralisti è quello riguardante la libertà del volere: problema, che secondo lui, è destinato a scomparire colle circostanze (svolgimento della scolastica) che gli diedero origine. La libertà del volere, nota il nostro filosofo, può essere intesa in due modi, o come *libertà psicologica*, come facoltà per mezzo di cui le decisioni e gli atti nostri sono considerati effetti della propria volontà e tale libertà è innegabile; ovvero come *libertà metafisica*, come tale, cioè, per cui la volontà è sfornita di causa e questa forma

Digitized by Google

di libertà è stata oggetto delle dispute più accanite. Diciamo subito che l'Autore è francamente determinista nel senso che egli riguarda l'individuo come un prodotto, un risultato delle condizioni fisiche, psichiche, storiche, sociali del mezzo in cui nasce, cresce, giunge a maturità, invecchia e muore; in modo che le decisioni e gli atti suoi, lungi dall'essere sforniti di causa, sono l'espressione esatta di un cumulo di cause operanti e concorrenti in varia guisa al risultato finale.

Ma, si obbietta, la coscienza non ci attesta il contrario? Non abbiamo la certezza che noi potevamo operare diversamente e volere altro da ciò che volemmo, che possiamo anche mutare a nostro piacere il nostro carattere e la nostra condotta? Il Paulsen risponde che la coscienza questo solo ci dice, che i nostri desiderii, le nostre inclinazioni ed aspirazioni, le nostre riflessioni e decisioni sono i fattori, i quali determinano il contenuto della nostra vita e per così dire la forma del nostro io, che noi non siamo mossi e tratti immediatamente da ciò che è al di fuori di noi, ma operiamo sempre dopo che la nostra attività interiore ha, per così dire, trasfigurato e resi proprii gli stimoli sia esterni che interni. L'uomo preso nel suo insieme ha quella data *forma* per questo, che il suo principio interiore, reagendo alle azioni provenienti dal di fuori, si esplica gradatamente in quel dato modo. Ora tuttociò non esclude che l'io sia considerato come qualche cosa di derivato e di formato, piuttosto che come un elemento isolato, privo di causa, piovuto non si sa come, nè da dove.

Ammesso il determinismo della volontà, su che cosa può poggiare la responsabilità? ecco una delle difficoltà messe

Digitized by Google

innanzi dagl'indeterministi. Il Paulsen risponde che il giudizio intorno ad un'azione lungi dall'essere fondato sull'origine e sulle cause di quella, volge sul valore dell'azione per sè considerata: ed in ogni caso si possono avere due differenti giudizi che decorrono indipendenti l'uno dall'altro e che non devono nient'affatto essere confusi. Solamente in un caso il nostro giudizio intorno al valore di una cosa per sè è almeno in parte fondato sulle condizioni d'origine di questa, quando, cioè, le condizioni si possono rimuovere e non appartengono alla natura stessa della cosa. Sempre però si domanda prima conto all'individuo della sua condotta, e poi agli esseri collettivi, alla famiglia, alla società della parte con cui essi hanno contribuito a determinare la stessa condotta in modo indiretto. E la pena da tal punto di vista va considerata come un rimedio atto a guarire alcuni mali della società, rimedio doloroso che la società si è prescritto da se stessa per conservarsi e per ricordare al delinquente che egli ha operato in opposizione alle esigenze della vita sociale. E il giorno in cui penetrasse la convinzione che la pena, non risponde all'ufficio, diremo, terapeutico, essa sarebbe sostituita da qualsiasi altro mezzo dimostrato più valevole dall'esperienza e forse anche da un rimedio farmaceutico atto a guarire una lesione cerebrale. Sicchè per il Paulsen la responsabilità presuppone la libertà psicologica del volere; l'individuo, infatti, in tanto risponde dei suoi atti, in quanto questi sono espressione fedele, esatta e sincera della sua volontà e non in quanto la volontà stessa non è determinata da cause di alcuna sorta. Dal che emerge che tutte quelle condizioni (malattie fisiche, ebbrezza, passioni violente), le quali non fanno considerare le azioni com-

Digitized by Google

piute da un individuo, espressione del volere di tutto l'uomo, aboliscono la responsabilità.

Conchiudendo, l'essenza della bene intesa libertà del volere che costituisce la caratteristica vera dell'anima umana, la nota per cui l'uomo si differenzia dall'animale, è riposta nella facoltà che quegli ha di regolare e di determinare i vari atti della vita per mezzo di un'idea, di un fine, di un principio, di una massima. Talchè liberamente opera quell'individuo che non è mosso da stimoli o desiderii momentanei, ma da giudizi e da cause ideali, dalla forza del dovere e dalla voce della coscienza; colui in altri termini che non è spinto all' azione (agitur), ma opera da sè (agit.). L'animale è come incorporato nel processo della natura; l'uomo invece emerge quasi dal corso di questa coll'elevarsi ed affermarsi di contro ad essa come individualità staccata, come personalità che può dare una forma particolare all'io preso nel suo insieme ed alla vita considerata nel suo svolgimento. La libertà così concepita non è una facoltà originaria dell'essere umano, ma una proprietà acquisita dalla specie attraverso il corso della storia e dall'individuo riacquistata durante il suo sviluppo dall'infanzia alla maturità. La facoltà di determinare la propria condotta indipendentemente dagl'impulsi e inclinazioni egoistiche, lasciandosi guidare dalla ragione e dalla coscienza per mezzo di fini e di leggi, ecco a che cosa si riduce per l'Autore la libertà psicologica del volere. *Libertas non est volendi, sed quae volumus faciendi* (Hobbes) è quanto di più vero e di più importante sia stato detto su tale argomento: infatti l'uomo non esiste a così dire prima di sè stesso per poter scegliere e determinare il suo volere per mezzo del volere

Digitized by Google

stesso; è il principio formativo interiore il volere fondamentale che fissa il carattere empirico. Se non che il detto volere non è immutabile, in quanto chi *vuole* divenire un altro lo *può* a patto che voglia i mezzi che menano a tale scopo. L'abitudine, si dice, è una seconda natura, mentre i puri desiderii non producono mai alcun effetto.

Delle virtù.

La parte che il Paulsen dedica all'esame delle singole virtù e dei singoli doveri in tanto è importante dal nostro punto di vista in quanto riflette le idee fondamentali dell'Autore intorno alla morale. Le virtù e i doveri, egli nota, sono espressioni diverse di un medesimo contenuto. Gli ultimi sono come a dire delle formole esprimenti la necessità di operare in maniera determinata per rispondere alle esigenze della vita, le prime invece servono a contrassegnare le attività che vanno messe in opera per il conseguimento del fine della vita. Sicchè le virtù sono da considerare quali direzioni abituali della volontà, quali modi particolari di operare tendenti a produrre uno stato di benessere tanto nell'individuo quanto nella società. Hanno la loro radice negli impulsi, nelle tendenze naturali o negli istinti, i quali però non sono per sè virtù, nè sono per sè fornite di qualità morali, ma possono essere buoni o cattivi a seconda che sottostanno o pur no a certe norme dettate dalla ragione, dall'esperienza e dalla considerazione degli effetti derivanti dall'operare in una data maniera. Le virtù si svolgono dagl'istinti mediante l'educazione compiuta dall'ambiente sociale e dall'attività razionale dell'individuo.

Digitized by Google

Sicchè esse possono essere apprese soltanto coll'esercizio.

D'altra parte i vizi vanno considerati quali atti volitivi anormali operanti in contrapposizione allo svolgimento della vita dell'individuo e della società, ovvero quali difetti di volontà, intesa questa come attività guidata dalla ragione.

I doveri vanno classificati in due grandi categorie, in doveri che l'individuo ha verso sè stesso, cui corrispondono le virtù individuali, e in doveri verso gli altri, a cui fanno riscontro le virtù sociali. La radice naturale di quelle della prima categoria è data dall'istinto di conservazione, mentre la radice di quelle della seconda dall'istinto di propagazione. Ecco il quadro riassuntivo delle varie virtù descritte ampiamente dal Paulsen nel 2° volume del suo Sistema di Etica. Va notato qui che per ciascuna virtù è fatta la storia del suo svolgimento ed apprezzamento, è ricercato il valore in base agli effetti provenienti dal suo esercizio, e sono indicati i mezzi opportuni all'acquisto ed al pieno possesso di essa.

I. — **Virtú individuali.**

a) *Virtù individuali riflettenti il dominio di sè stesso.* (*Dietetica degli affetti e delle passioni*). — Temperanza. — (Moderazione. — Continenza. — Modestia nel desiderare). — Forza nel sopportare i dolori. — Perseveranza. — Amore dell'ordine. — Pazienza. — Rassegnazione.

b) *Virtù individuali riflettenti la vita corporea.* — Il comportarsi in modo che il corpo figuri quale organo e insieme quale simbolo, espressione dell'attività dello spirito.

Acquisto dei beni materiali mediante il lavoro proficuo, efficace e coscienzioso ed uso razionale di essi (in vista di uno scopo elevato).

Digitized by Google

c) *Virtù individuali riflettenti la vita spirituale.* — Svolgimento della cultura in genere, delle conoscenze utili e della scienza intesa quale ricerca disinteressata del vero (Filosofia). Culto dell'Arte non come esercizio e godimento di pochi, ma come mezzo di educazione e di diletto per tutti (come presso i Greci) e quindi come espressione del sentimento e del volere di tutto un popolo.

Amore della gloria.

Sentimento della propria dignità.

Giusto apprezzamento di sè stesso.

II. — **Virtù sociali.**

a) Benevolenza — Virtù fondamentale tendente al conseguimento del maggior grado di benessere generale mediante la ricerca delle condizioni favorevoli e l'allontanamento di quelle contrarie allo svolgimento della vita della società.

1° *Parte negativa. Giustizia* — Virtù tendente a produrre la pace e la sicurezza sociale. La formola dei doveri ad essa inerenti è: " Non far torto a chichessia, nè tollerare, per quanto è in te, che alcun torto si faccia da altri „; ovvero: " Rispetta e custodisci il dritto tuo proprio e quello degli altri. „ (La società, o meglio, lo Stato può *costringere* all'osservanza delle leggi giuridiche, perchè ha il dritto di conservare sé stesso; dritto che è insieme dovere, anzi è l'unico dovere della società presa nel suo insieme Ed è di competenza strettamente giuridica qualsiasi azione che si rifletta sulla vita sociale e sulle condizioni di esistenza di questa. — Il principio che regola lo svolgimento del dritto è, che i diritti dei vari membri della società sono commisurati alle sfere della loro attività, alle determinazioni fondamentali del loro volere, alle loro abitudini ed insieme alle esigenze della società. L'uguaglianza dei dritti si estende per quanto si estende l'uguaglianza di natura).

2° *Parte positiva. Benevolenza propriamente detta o Amore del prossimo*, che può avere come limiti: 1° i doveri inerenti all'eser-

Digitized by Google

cizio ed allo svolgimento della vita individuale, 2° le esigenze della personalità autonoma degli esseri umani, 3° i doveri provenienti dai rapporti speciali in cui l'individuo si può trovare con altri individui (legami di amicizia, legami professionali, ecc.), ovvero i doveri provenienti dai rapporti dell'individuo con date forme di associazione umana (famiglia, patria, ecc.)

b) Veracità. — Una forma speciale di benevolenza riflettente la comunicazione dei pensieri.

1. *Parte negativa* la cui formola é: " Non devi mentire. „

2. *Parte positiva* la cui formola è: " Aiuta il prossimo colla verità. „

Riassumendo, l'Etica per il Paulsen avendo il cómpito di determinare lo scopo e il valore della vita umana, si trova in cima a tutte le discipline pratiche, le quali tendono per varie vie a rendere più perfetta la vita dell'uomo. E come tutte le discipline pratiche, l'etica poggia sopra scienze teoretiche, di cui è in certa guisa applicazione, quali l'antropologia e la psicologia. Se non che qui va tenuto conto di un altro rapporto esistente tra le scienze pratiche e le teoretiche ed è che queste sorsero per rispondere ad esigenze pratiche: le ultime, infatti, s'imposero in modo più imperioso alla considerazione degli uomini che non i problemi puramente teoretici; e le cognizioni, almeno nella loro origine, figurarono solo come mezzi adatti al conseguimento di scopi di ordine pratico. Anche la filosofia riguardata come conoscenza teoretica, fu preceduta dalla ricerca intorno al significato ed al valore della vita; onde si può dire che nell'etica si ritrovi l'origine e il fine ultimo di ogni filosofia.

Due sono i problemi fondamentali dell'etica, la deter-

Digitized by Google

minazione del fine ultimo della vita (dottrina del bene supremo) e quella dei mezzi adatti al conseguimento di esso (dottrina delle virtù e dei doveri). Il primo problema non può essere risoluto dalla ragione e dall'attività conoscitiva, ma dalla volontà, che è la sorgente di ogni ideale. Ciascun individuo aspira alla completa esplicazione delle proprie attitudini corporee e spirituali, all'esercizio delle funzioni di cui è dotato, aspira a stabilire i legami più stretti cogli altri uomini e infine ad aver parte allo svolgimento storico della cultura spirituale del genere umano. Il secondo problema non può esser risoluto che con metodo sperimentale. trattandosi di determinare i nessi causali esistenti tra vari dati di fatto; il condursi in tale maniera, si dice sempre in base all'esperienza, produce questo effetto, mentre il condursi in tale altra maniera produce un effetto opposto. E come in tutte le discipline pratiche, così anche nell'etica è possibile una variazione nel modo di enunciare e formulare il nesso causale, considerando l'effetto come fine e la causa come mezzo adatto al conseguimento del detto fine: *quod in contemplatione instar causae, id in operatione instar regulae*, disse Bacone: di una legge causale, cioè, si può fare una regola pratica, la giustezza della quale dipende dalla verità del nesso causale fondata sull'esperienza. Se non che con ciò non si vuol affermare che la moralità sia posteriore alla scienza ed alla filosofia morale, giacchè allo stesso modo che gli uomini prima di ogni dietetica scientifica distinguevano istintivamente i cibi utili dai nocivi, così prima di ogni filosofia morale seppero distinguere il bene dal male. E questa non ebbe altro ufficio che di tramutare l'esercizio istintivo e l'abitudine in conoscenza riflessa dello scopo a cui inconsciamente si tendeva per l'innanzi.

Digitized by Google

È naturale quindi che per il Paulsen tra legge naturale e legge morale non vi può essere differenza essenziale. Le leggi dell'etica invero non esprimono che le connessioni esistenti tra determinati modi di operare e i corrispondenti effetti nella vita sociale: quando si dice « la bugia tende a generare sfiducia e questa a turbare la convivenza umana » non si fanno che generalizzazioni simili a quelle che fa la scienza quando afferma che « l'alcool tende a perturbare la coscienza ». Le leggi morali non sono un prodotto della volontà e dell'arbitrio dell'uomo, ma, fondate sulla natura delle cose, sono l'espressione della regolare corrispondenza esistente tra i vari fatti umani. La vita umana col suo contenuto immensamente complesso in tanto è possibile, in quanto la condotta dei vari individui, comunque non senza eccezioni, non cambia di forma, il che viene espresso per mezzo di apposite formole, dette leggi morali: leggi morali che adempiono in modo tanto più perfetto al loro ufficio, quanto più la loro validità è simile a quella di una legge naturale biologica.

Prima di finire, è bene ricordare che, stando alle idee del Paulsen, non è possibile *una morale concreta valida* universalmente nello spazio e nel tempo. Non altrimenti che l'estetica lungi dal presentarci il bello in concreto, che è opera del genio, lungi, cioè, dal derivare da una certa idea del bello tutte le possibili opere artistiche, esprime in formole generali le condizioni e le norme a cui bisogna ottemperare, perchè una opera sia bella e gli errori da cui bisogna tenersi lontani per non cadere nel brutto; così l'etica lungi dal descrivere partitamente e singolamente i vari atti morali che devono formare il contenuto della vita

Digitized by Google

di ciascun individuo, enumera e fondamenta le norme generali che devono regolare la vita umana, affinchè essa meriti il nome di buona e bella. Del resto è chiaro che una morale teleologica, una morale cioè fondata sulle esigenze dello svolgimento e progresso della vita umana individuale e sociale in tanto può dare norme universali valide per tutti gli uomini, in quanto vi sono delle forme di attività e di condotta umana da cui non è possibile prescindere, senza che il genere umano rimanga annientato; ma quanta diversità e disparità nelle determinazioni particolari, nelle tendenze e nei bisogni delle varie forme di società distribuite nello spazio e nel tempo? Le differenze della costituzione fisica e psichica, dell' ambiente storico e sociale non possono non riflettersi nella morale che è come la sintesi, il prodotto finale e l'espressione compiuta di tutti i fattori della vita storica del genere umano.

Da tale punto di vista la concezione etica teleologica, ponendo come fine ultimo della vita umana la perfezione e lo svolgimento delle varie forme di attività individuale e sociale (senza poter determinare in ogni singolo caso il contenuto, le modalità e gli obbietti di tale attività) merita il nome di *concezione formalistica* rispetto a quella che pone il piacere come bene supremo, e merita il nome di *concezione materiale* rispetto a quella kantiana.

Digitized by Google

PARTE CRITICA

I.

L'esame critico di un sistema filosofico, per essere completo, deve contenere due parti ben distinte, una parte puramente espositiva fatta con metodo analitico ed una parte critica fatta con metodo sintetico: prima si vuol conoscere la costituzione particolareggiata del sistema e il posto che i vari elementi occupano nel tutto: e poscia si vuol considerare l'insieme allo scopo di andare in traccia del principio informatore di tutto il sistema, di quella nota fondamentale, cioè, che rende possibile l'unità organica di molteplici elementi. È evidente che senza un tal principio informatore non solo non è lecito parlare di sistema, ma neanche di concezione filosofica nello stretto senso della parola. Onde consegue che il primo problema che s'affaccia alla nostra mente ora che abbiamo analizzato l'opera filosofica del Paulsen, è quello di ricercare, staremmo per dise, il *leitmotiv* che domina e pervade le varie vedute emesse dal nostro filosofo sull'universo e sull'uomo. Ora la nota fondamentale del pensiero del Paulsen è fornita dalla sua maniera particolare di concepire e di risolvere i problemi psicologici: maniera che ha il suo riflesso nella soluzione dei problemi ontologico, etico e filosofico in genere, in quanto concerne il rapporto della filosofia colla religione e colle scienze particolari. Noi pertanto ci proponiamo di esaminare prima le idee psicologiche dell'Autore per vedere poi come queste

Digitized by Google

abbiano determinato le altre particolarità che contradistinguono i vari rami della sua filosofia.

Che cosa è la vita psichica per il Paulsen? È l'estrinsecazione, l'attuazione del volere, il quale, inteso come forza, come energia, vale a dire spogliato di tutte le determinazioni con cui si presenta nella coscienza umana sviluppata, è la radice, il fondamento ultimo di tutti i fatti interni: così il sentimento è il riflesso subbiettivo dell'attività e si rivela come piacere o come dolore, secondochè l'attività stessa riesce o no nel suo intento, mentrechè tutte le funzioni conoscitive dalla sensibilità alla ragione figurano come qualcosa di sussecutivo e di secondario, come istrumenti messi in opera dall'attività, perchè essa possa conseguire il suo scopo che è poi quello in ultima analisi di perdurare nel suo svolgimento e di esplicarsi nelle forme più svariate. — Ora su tale argomento, prescindendo dall'osservare che è assolutamente improprio l'uso della parola *volere* per designare qualsiasi forma di attività e di spontaneità, notiamo che è arbitrario porre la radice di tutta la vita psichica in una sola delle funzioni psichiche, quando l'esatta psicologia ha ormai messo in sodo che nessuna di esse si presenta isolata, ma sempre intimamente collegata colle altre, e che è solamente astrattamente che si può parlare di sentimento, di attività o di rappresentazione come di elementi esistenti per sè. Non vi ha sentimento che non s'accompagni in qualche modo da una parte con una rappresentazione e dall'altra con una forma di impulso. Vi è tale unità e continuità tra le dette tre attività psichiche che la loro mutua influenza è innegabile. Tra le sensazioni che forniscono il materiale alle rappre-

Digitized by Google

sentazioni esterne e i sentimenti non c'è una separazione assoluta; ma le prime formano coi secondi una serie i cui termini si chiamano coll'uno o coll'altro nome, secondochè vi prepondera più l'uno o l'altro dei due fattori che entrano in tutta la serie, cioè l'elemento rappresentativo e l'elemento sentimentale. Ma è lecito derivare, come fa il Paulsen, dall'ultimo di questi elementi il primo? Assolutamente no; i detti due elementi sono primitivi ed irriducibili l'uno all'altro in quanto le loro condizioni di origine e di svolgimento, la loro natura e gli uffici a cui adempiono sono differenti. Infatti la rappresentazione è in genere provocata da qualcosa di diverso dal soggetto e le varie forme di rappresentazione esprimono le diverse maniere in cui il soggetto risponde agli stimoli esterni, i sentimenti per l'opposto indicano semplicemente il modo di essere del soggetto stesso; modo di essere che può variare in seguito a cause di vario ordine, per es., in seguito alle sensazioni. Mentre le rappresentazioni adunque accennano sempre a qualche cosa di estraneo, i sentimenti no, tanto è ciò vero che sensazioni e sentimenti coesistono sempre, mentrechè se fossero una medesima cosa, ciò non dovrebbe avvenire. Ed è all'elemento rappresentativo che è dovuta non solamente la possibilità che i sentimenti e le appetizioni compariscano nella coscienza, ma anche il fatto che entrino sì queste che quelli nell'intreccio del meccanismo psichico. Uno stato psichico insomma è rappresentabile, è rappresentazione in quanto ha una certa qualità suscettiva, si direbbe, d'obbiettivarsi, di presentarsi, cioè, come imagine staccata dal processo onde ha avuto origine; invece in quanto è bene o malessere del soggetto che lo prova è sentimento

Digitized by Google

e come tale è sempre attuale o non è affatto: in quanto poi è conato, forza, spinta a cambiare, è appetizione e questa pure è sempre attuale. — La formula del Paulsen che noi sentiamo, perchè siamo attivi e non siamo attivi perchè sentiamo, presa in senso assoluto è falsa, giacchè l'accurata analisi psicologica mostra come le varie forme di sensibilità lungi dal poter essere considerate come mezzi per agire in modo più appropriato, lungi dall'avere quindi un' origine *protettiva*, sono l'effetto delle relazioni in cui il soggetto si trova coll'ambiente esterno e l'espressione della natura propria della vita psichica. Il fatto è che come non è da ammettersi che l'individuo *prima* abbia *sentito* e *poi operato* così non è da ammettere che *prima* abbia *operato* e *poi sentito.*

La sensibilità e l'attività s'implicano e si aiutano a vicenda nel loro svolgimento. L'appetizione ha per base un sentimento ed è a questo che è dovuto il cadere di essa nella coscienza: essa è un sentimento più qualche altra cosa: quest'altra cosa è l'energia, la forza, il conato, lo stimolo agente o come si voglia chiamare: senza di questo secondo elemento l'appetizione appunto perchè sarebbe nudo sentimento, non potrebbe mai provocare un cangiamento di stato, anzi neppur *tendere* a questo; senza del primo poi la tendenza sarebbe puramente formale, sarebbe un astratto, una forza che non ha sede fissa, nè ragione di attuarsi nè scopo a cui tendere. La pura attività, infatti, per sè considerata non si differenzia dal movimento quale viene concepito dalla meccanica: ma non è stato tante volte dimostrato che il movimento per sè (fenomeno) è inconcepibile senza la concomitanza di qualcosa *d'interno* che valga a determi-

Digitized by Google

narlo ed a dirigerlo? L'agire per agire è un'astrazione se non un assurdo addirittura. Eppoi, il Paulsen stesso, dice che l'attività tende a qualcosa, comunque questo qualcosa non sia rappresentato, ed anzi soggiunge che essa si costruisce gli strumenti, i mezzi appropriati (sensibilità, ragione) al conseguimento del proprio scopo: ora se l'attività non avesse la sua radice in una forma rudimentale quanto si voglia di sensibilità, o di recettività psichica, come si potrebbe mai affermare che essa tende ad uno scopo? A quale scopo?

Conchiusione: sentimento, attività e rappresentazione sono elementi simultanei irriducibili della vita psichica. Possiamo soggiungere che al sentimento andando sempre congiunto, più o meno, anche l'elemento attivo, come si vide avvenire dell'elemento rappresentativo, è naturale che sentimenti ed appetiti formino una serie, nei cui termini i due fattori si trovano inegualmente distribuiti.

Il lievito che rende possibile lo svolgimento della vita psichica non è adunque l'attività come attività, ma l'attività quale viene determinata, per così dire, configurata dalle modificazioni interiori consecutive ai rapporti in cui il soggetto preso nel suo insieme si può trovare coll'ambiente. L'attività è sempre diretta dalla funzione emotiva ovveró da quella universalizzatrice, obbiettivatrice (consistente nel distaccare la qualità, il contenuto da ogni fatto o processo singolo) inerenti in vari gradi a qualsiasi forma di vita psichica (memoria ed associazione delle imagini). Dire che il gusto è come l'anticipazione del piacere che accompagna il conseguimento di ciò che favorisce e rende possibile il *voler vivere*, dire che le varie forme di sensibilità, le quali possono essere considerate tutte

Digitized by Google

forme di tatto a distanza, servano a garantire la sicurezza e la precisione della nostra attività, la cui essenza è riposta nell'operare per operare, dire tuttociò è come affermare che la conoscenza nelle sue varie forme e gradi in tanto esiste in quanto è utile; è come ammettere una forma di darwinismo psicologico e logico. Ma è poi vero codesto? É possibile dimostrare nei singoli casi il vantaggio che si può ricavare da ciascun grado e forma di conoscenza, sia questa sensoriale che intellettuale? Già si osservò disopra che l'attività come la forza, l'energia sono determinazioni puramente formali, le quali prendono tutto il valore e significato dal contenuto a cui vengono applicate, onde si hanno le espressioni di attività motrice, attività mentale, attività conoscitiva, ecc.: ma non basta: se l'attività è capace di crearsi un istrumento di tal fatta, qual'è la conoscenza, vuol dire che essa contiene le condizioni a ciò indispensabili: altrimenti bisognerà ammettere l'intervento di un principio estraneo che dia ragione della genesi della conoscenza dall'attività pura e semplice: sicchè la sola attività non può essere il principio e la sostanza delle cose. Attività e conoscenza sono evidentemente elementi coordinati e non tali che uno sia subordinato all'altro.

L'origine degli errori commessi dal Paulsen nel modo di considerare la vita psichica in genere noi crediamo si trovi in questo, che egli ha scelto come punto di partenza la volontà umana, la quale è intimamente collegata colla coscienza. Ora di tale attività può essere ben detto che si propone dei fini che sceglie i mezzi per giungervi, che può trovarsi in lotta con altre forze psichiche e resistervi

Digitized by Google

e farle anzi concorrere al proprio intento; volere ed intendere, invero, nell'uomo non sono due atti realmente distinti, i quali possano venire studiati l' uno in disparte dall' altro, giacchè essi concorrono in una sola operazione per modo che l'uno rende valido l'altro, che da sè sarebbe nullo. È chiaro che in tal caso da una parte non si può concepire un volere vero e proprio destituito di coscienza e che dall'altra ogni giudizio, ogni atto di pensiero e di coscienza implica un grado di spontaneità e quindi di volere, e n' è prova indiretta il rifiutarsi che tante volte fa l'uomo a riconoscere la stessa evidenza, quando questa contraria la sua passione, il percepire ciò che ci si presenta non come ci si presenta, ma come qualche altra cosa. Che se l'arbitrio della coscienza non può andare oltre certi limiti, se il fatto immediato il più delle volte gli si ribella e sforza la coscienza ad accoglierlo, la lotta medesima e la ripugnanza di quella provano che il suo atto non è in sè indifferente e necessario. Insomma nell'uomo non ci è una coscienza più una volontà, ma bensì una volontà cosciente (1). Il che non toglie che le proporzioni di codesti due fattori d'un atto unico possano variare e di molto: dove peraltro è a notarvi una differenza non lieve, chè un volere in cui l' elemento coscienza sia minimo appena può dirsi volere e si confonde cogl'impulsi e colle tendenze istintive, mentre nella coscienza il grado dell'attività libera può ridursi a tale tenuità da parere e chiamarsi giustamente involontaria.

Ora dicevano che il Paulsen ha preso le mosse dalla considerazione della volontà umana, facendo astrazione da

(1) Cfr. BONATELLI. *La coscienza e il meccanismo interiore.* Firenze 1874.

Digitized by Google

ciò che essa necessariamente implica, vale a dire dalla coscienza e dal pensiero propriamente detto e poi ha creduto di potersi servire della volontà stessa così mutilata (chè ne è rimasto solo il nome, essendo sparita la cosa) quale mezzo d' interpretazione dello svolgimento della vita psichica in genere, ha creduto cioè di poter fare della volontà così intesa il principio di ogni vita interiore. È evidente che un tale processo è assolutamente erroneo: la volontà separata dalla intelligenza non è più volontà, ma attività istintiva o impulsiva e questa stessa implica sempre un momento rappresentativo o recettivo ed emotivo, giacchè isolatamente considerata è mera astrazione. — Naturalmente quando noi diciamo che le varie forme di attività vanno sempre congiunte con un processo recettivo, non intendiamo affermare che esse implichino sempre l'esistenza di rappresentazioni chiare e distinte : noi vogliamo soltanto dire che l' operare presuppone sempre una modificazione del soggetto che coincide con una specie di elaborazione psicologica e di reazione da parte di quest'ultimo a dati stimoli. Ripetiamo : operare per operare è assurdo, è un non senso.

Dopo ciò, noi ammettiamo ben volentieri che il *valore*, il *fine*, *l'ideale* siano concetti, i quali involgono necessariamente l'esistenza del volere ; a patto però che per volere non s' intenda l' attività separata da ogni forma di conoscenza e di emotività, ma bensì l' energia compenetrata, determinata, diretta e regolata dall'intelligenza e dal sentimento. Io in tanto posso pormi davanti uno scopo in quanto son fornito d' iniziativa, di spontaneità ; ma il contenuto e il fondamento del detto scopo non presuppongono l'esistenza distinta di altre funzioni psichiche oltre l'attività ? É evi-

Digitized by Google

dente che alla formazione dello scopo concorrono i due fattori, la coscienza e l'attività; senza di questa mancherebbe il punto di origine, la causa determinante e senza di quella mancherebbe il contenuto e la scelta dei mezzi per raggiungerlo; in entrambi i casi non sarebbe lecito parlar di scopo. Lo stesso va detto dell'ideale: anch'esso è un prodotto della volontà, ma della volontà che è tutt'una coll'intelligenza e col sentimento. Perchè io formi, perchè costruisca un ideale occorre anzitutto che abbia degli elementi, i quali non hanno niente a che fare colla funzione puramente attiva, e poi che nel modo di aggruppare e di disporre i detti elementi sia guidato o dalle ispirazioni del sentimento che non sono nient'affatto da identificare coll'attività (la quale anzi è prodotta, o almeno diretta e regolata da esse), ovvero da massime, da regole generali che sono impossibili senza la cooperazione dell'intelligenza. Insomma la formazione di un dato ideale presuppone se non in tutti, nella più parte dei casi un determinato indirizzo della nostra attività, il quale deve avere un fondamento o nella nostra emotività, ovvero nel nostro intelletto.

La valutazione infine a seconda del grado di svolgimento della vita psichica, può avere due origini, un'origine puramente sentimentale, nel qual caso il valore da noi attribuito ad una cosa è l'espressione della reazione da essa suscitata nell'anima nostra, ed ognuno vede che una tale valutazione è di ordine inferiore; ed un'altra origine data dal rapporto riconosciuto tra una cosa e l'ideale che noi già abbiamo nella nostra mente, origine dipendente dalla conformità o meno di una cosa al suo scopo. Quest'ultima

Digitized by Google

forma di valutazione è evidentemente compenetrata dall' intelligenza. Del resto anche la valutazione fondata esclusivamente sul sentimento non si può dire in niun modo che sia prodotta dal volere o dall'attività *sic et simpliciter*, una volta che, come si è visto, il sentimento, pur essendo un fatto psichico intimamente connesso coll'appetito, non può essere confuso con questo. Una cosa ci suscita un dato sentimento non perchè essa è obbietto dei nostri desiderii e delle nostre aspirazioni, o perchè è conforme alle nostre tendenze; almeno in molti casi ciò non è: una cosa per contrario è oggetto dei nostri desiderii e delle nostre aspirazioni, perchè suscita una data reazione nella nostra anima. La tendenza deve pur essere determinata da qualcosa; una tendenza, un' aspirazione come sospesa in aria, senza un punto d' appoggio nell'insieme della nostra vita psichica, è mera astrazione.

Riassumendo, diremo che il fine, l'ideale e il valore presuppongono il momento dell'attività o dell'energia intimamente connesso coll'emotività, coll'intelligenza e colla fantasia. E il Paulsen in tanto può attribuire al volere uffici cotanto diversi ed importanti, in quanto egli lo identifica con altre funzioni psichiche da cui è ben distinto. Così quando egli esce in espressioni come questa: « l' Ideale non è un prodotto della ragione, ma della volontà che in esso si esprime », evidentemente confonde la volontá quale è intesa da tutti, colla fantasia che, ispirata dal sentimento, guidata dalla ragione e intimamente collegata colla spontaneità, o, se si vuole, colla volontà, *anticipa* e *regola* la realtá mediante le costruzioni ideali formate con elementi rappresentativi tratti dall'esperienza passata. Non è pos-

Digitized by Google

sibile isolare una sola funzione psichica per considerarla poi come il principio dello svolgimento di tutta la vita psichica. La psiche è una ed è essenzialmente organica in modo che le sue varie funzioni sono intimamente connesse tra loro e si condizionano a vicenda: è soltanto per mezzo dell'astrazione che si può considerare separatamente una sola funzione, ma in realtà ciascuna parte è per il tutto, come il tutto per ciascuna parte. Come in un'opera d'arte, in un poema p. es. non è lecito affermare che un solo canto costituisca la parte essenziale e primitiva e tutto il resto non sia che qualcosa di secondario, che abbia valore soltanto per quel canto, così non si può dire che nel volere vada riposta l'essenza dell'anima e che tutti gli altri fatti psichici abbiano valore di mezzi.

II.

Si disse di sopra che la Psicologia del Paulsen costituisce la pietra angolare di tutta la sua filosofia: ciò apparirà in modo evidentissimo a chi tien presenti i rapporti da lui ammessi tra la filosofia da una parte e la morale e la religione dall'altra. Una volta che per lui la conoscenza figura come una funzione secondaria e sussecutiva avente valore di mezzo per l'esplicazione e lo svolgimento della vita psichica, mentrechè il volere, l'operare si presenta come ciò che vi ha di originario e di primitivo in noi, ed una volta che per lui il sentimento sotto qualsiasi forma si riduce al volere quale si rivela interiormente nella coscienza, è naturale che la religione e la morale (produzioni dell'emotività e del volere), siano considerate in-

Digitized by Google

dipendenti dalle idee speculative che sono un prodotto della facoltà conoscitiva. Ora è esatto un tale concetto? È vero che nessun sistema di metafisica può esercitare alcuna azione diretta sulla morale e sulla religione e che viceversa le concezioni speculative sono spesso il risultato delle nostre tendenze morali e religiose? Chi studia i fatti spirituali senza lasciarsi fuorviare da preconcetti, non può fare a meno di ammettere che la separazione netta della funzione conoscitiva da quella emotiva o volitiva dell'anima umana è puramente chimerica, come è chimerico l'affermare che un dato fatto spirituale rappresenti il prodotto di una data facoltà psichica pressochè isolatamente considerata. Lo spirito umano è uno e nelle sue varie e molteplici operazioni si conserva sempre uno. Può, è vero, in talune produzioni predominare un dato elemento piuttostochè un altro, ma ciò non toglie che anche gli altri elementi concorrano necessariamente al raggiungimento del risultato finale. Così la morale lungi dall'andar considerata come un semplice prodotto della volontà, va riguardata come un fatto complesso alla cui produzione concorrono non soltanto il volere e il sentimento, ma sopratutto la ragione. Se l'uomo non avesse perfetta coscienza delle sue facoltà superiori, di quelle cioè che costituiscono l'essenza dello spirito umano, di quelle per cui ciascun individuo si sente uno col genere umano tutto quanto, avrebbe egli vita morale?

Del resto il fatto ammesso dallo stesso Paulsen che spesse volte il materialismo teorico in tanto può determinare il materialismo pratico in quanto in tali casi si ha una *falsa idea della natura* della legge morale, non è una prova

Digitized by Google

sufficiente per sè della dipendenza della nostra maniera di vivere dalle vedute speculative o teoretiche? Certamente non sono le idee per sè che possono rendere un uomo virtuoso, giacchè occorre che le idee divengano *motivi* per poter agire sul volere: ora ciò non può avvenire che alla condizione, che le idee provochino una reazione nell'insieme della nostra vita psichica, che suscitino il nostro interesse, che insomma siano accompagnati da un tono emotivo più o meno accentuato: e ciò in virtù della legge psicologica per cui il volere e l'attività in genere non possono essere poste in esercizio che per via di un sentimento. Ma perchè le idee si accompagnino col sentimento fa d'uopo che esse siano messe in rapporto colle nostre tendenze, colle nostre inclinazioni, colle esigenze in genere dell'animo nostro: ed è qui appunto il luogo di ricercare se alla determinazione di dette esigenze, di dette tendenze ed inclinazioni non concorrano più o meno indirettamente le nostre facoltà conoscitive, le nostre idee speculative, ecc. Trattandosi di inclinazioni e di tendenze spirituali, la cultura, l'educazione, l'esempio e l'autorità esercitano la loro azione: ora tutti questi processi riconoscono la loro condizione d'origine nelle facoltà conoscitive umane e segnatamente nella riflessione. Certamente noi non vogliamo affermare che tutte le esigenze dell'anima nostra siano determinate dai concetti d'ordine teoretico; molti altri elementi di natura psicofisica vi concorrono; ma intendiamo osservare che non è possibile escludere l'influenza della conoscenza sulle nostre determinazioni pratiche. Modificando le condizioni esterne del vivere umano, di qualunque genere queste siano, economiche, politiche, sociali, fisiche ecc. ecc.

Digitized by Google

si potranno senza dubbio modificare in qualche modo le tendenze, le passioni, le abitudini di una classe d'individui, ma finchè non si sarà modificato l'interno di questi individui col generare in essi la persuasione (e ciò, è evidente, non si potrà ottenere che per via dell'intelletto) che lo spirito ha un maggior valore della materia, lo scopo a cui mira l'educazione morale non potrà mai esser raggiunto. Del resto è chiaro che col puro sentimento senza la luce dell'idea, si avrà non la morale vera, cosciente e riflessa, ma si avrà l'istinto sociale, come d'altra parte colla sola idea senza tono emotivo si avrà non l'atto morale vivificato dal calore del sentimento, ma l'atto freddamente compiuto in seguito al ragionamento.

È vero che la volizione è sempre determinata *direttamente* dal desiderio. Sostenere il contrario è porsi in contraddizione con tutta l'esperienza. Allorchè la volizione sembra contraria al desiderio, in realtà è contraria ad *un* desiderio, perchè prodotta da un altro più forte, che vediamo di non poter realizzare senza sacrificare il primo; infatti, nel caso di più desiderii, che è il più frequente, prevale il più forte, o, più esattamente, sebbene ciascuno di essi abbia una forza motrice, il movimento finale è la risultante delle forze dei vari desiderii. Ma i desiderii più forti sono necessariamente quelli prodotti dall'immaginazione di un piacere maggiore, o più prossimo, o più facile, o che costerà meno dolore per l'avvenire, o finalmente prodotti da una rappresentazione più viva. La volizione dipende dunque dal desiderio, ma il numero e la forza dei desiderii presenti non dipende soltanto dagli eccitamenti attuali, bensì anche e sopratutto dal pensiero; il pensiero evoca nuovi sentimenti, i quali

Digitized by Google

si compongono con quelli che erano già nella coscienza; cambiato il parallelogrammo delle forze, cambia la risultante, cioè la determinazione. La volizione dunque, sebbene non dipenda direttamente che dal desiderio, dipende indirettamente dal pensiero. Ciò è già vero anche delle bestie, sebbene il loro pensiero non sia che imaginazione; vediamo spesso che mutano improvvisamente consiglio senza che nulla sia mutato intorno a loro, pel solo effetto di qualche imagine che si è improvvisamente presentata al loro pensiero. Ma ciò è tanto più vero nell'uomo, che è dotato di ragione, la quale gli permette di astrarre e generalizzare, di acquistare principii generali di condotta, criteri generali intorno a ciò che è giusto e utile per l'avvenire. Con questi criteri che valgono per la generalità dei casi e dei tempi, o piuttosto, grazie ai sentimenti che sogliono accompagnare nell'animo nostro questi criteri, egli può vincere i sentimenti generati dall'eccitamento attuale.

Inoltre va notato: 1° che anche quando non abbiamo nessun desiderio di agire, la ragione può indurci all'attività; è così che possiamo uscire dalla pigrizia, prevedendo i lontani effetti dell'ozio; 2° che quando esitiamo tra desiderii di forza oguale che si fanno equilibrio, la ragione può farci *scegliere* fra uno di questi partiti opposti, mostrandoci i danni che derivano dal non saper prendere una decisione; 3° che quando un sentimento attuale sarebbe di per sè abbastanza forte per indurci all'attività, anzi ad un'azione energica e subitanea, la ragione può *sospendere* la nostra determinazione, rammentandoci i danni delle decisioni affrettate; è così che possiamo vincere un impeto

Digitized by Google

repentino di collera: è perciò che Senocrate diceva al suo schiavo: ti batterei, se non fossi in collera; 4° che possiamo anzi, colla ragione, prendere una determinazione contraria al nostro sentimento attuale, evocando i motivi del sentimento contrario; così la collera può trasformarsi in pietà per l'offensore, in compianto per l'uomo che *non sa quello che si fa*; 5° che noi possiamo, in un certo senso, perfino *voler volere*, prendendo delle determinazioni per l'avvvenire, e fare dei proponimenti contro i nostri cattivi sentimenti futuri sotto l'impressione di sentimenti ragionevoli attuali; 6° che noi possiamo perfino *renderci liberi*, in questo senso che noi possiamo proporci di prendere l'abitudine di non lasciarci trascinar subito all'azione dal primo impulso, di riflettere prima di agire, cercando e pesando tutte le ragioni pro e contro, e di determinarci sempre secondo il giudizio maturo della nostra mente; proponimento che ben pochi santi od eroi, o filosofi stoici hanno potuto attuare, ma che, specialmente quando è ripetuto, modifica la nostra condotta avvenire; 7° che noi possiamo correggere il nostro carattere stesso, cosa che è possibile con uno sforzo costante della volontà illuminata dalla ragione.

Una volta ammesso poi che la morale ha la sua radice in una determinazione *pura* della volontà e che la purezza della volontà dipende dalla *qualità* del fine che ci proponiamo nell' operare, come mai si può affermare che le vedute teoretiche non rappresentano un coefficiente di moralità? La qualità del fine da che cosa è determinata, se non dal valore di esso e detto valore alla sua volta da che cosa dipende se non dai concetti speculativi che noi abbiamo sul mondo e sull'uomo? Non è il materialismo per

Digitized by Google

sè, ma il valore attribuito alla materia di fronte allo spirito dalla concezione speculativa materialistica che può determinare la condotta e il vivere pratico in un modo piuttosto che in un altro.

Si dice: *Respice finem*; è affatto indifferente che la realtà ultima sia riposta negli atomi e nella meccanica e dinamica degli atomi o nelle idee e nelle loro leggi dialettiche: quello che ha valore è l'esistenza spirituale e il mondo che essa crea, perchè solo in quella l'essere arriva alla coscienza e alla libertà e solo in questo con la sostituizione dei fini alle cause, l'ordine degli enti diventa ordine di valori: gl'interessi ideali dello spirito, la stabilità e la natura ideale dell'ordine dei fatti spirituali non corrono nessun pericolo, perchè il mondo spirituale sussiste a titolo di fatto con non minor diritto del mondo naturale. Tutto ciò è vero, ma giova riflettere che il compito della metafisica materialistica è appunto quello di tentare di dimostrare che la meccanica degli atomi è l'essenza del reale, è il tutto, e che la vita dello spirito non ha per conseguenza nessuna ragione necessaria, nessun principio stabile dell'essere suo nella natura e deve perciò considerarsi come un fenomeno secondario e transitorio.

Nel valutare una cosa io, è vero, mi lascio guidare in molti casi dalle ispirazioni del sentimento, ma prima di tutto anche queste sono determinate per una parte dalle nostre concezioni teoretiche e poi le dette ispirazioni non sono mai isolate, ma si accompagnano sempre più o meno celatamente con criteri di natura speculativa. Nè è un'obbiezione valida quella di taluni, i quali a tal proposito osservano che i materialisti e i naturalisti non sono nien-

Digitized by Google

t'affatto meno virtuosi degli altri, giacchè la maniera di vivere di un individuo non è determinata dalle idee speculative che egli attualmente come individuo può possedere, ma da quelle dominanti nell'ambiente storico e sociale in cui l'individuo è stato educato. Noi insomma intendiamo affermare che non sono le idee speculative individuali che direttamente ed esclusivamente determinano la condotta di una persona, ma sono le idee speculative già entrate nello spirito della società in modo da esser divenute *norme* dell'operare individuale.

Del resto per riconoscere ed affermare che ad entrare nel mondo dello spirito e intenderlo non basta la ragione, ma occorrono altri elementi, dei quali è necessario perciò riconoscere il valore (sentimento, fantasia, volere), non è richiesta e quindi presupposta quell' attività dell'intelletto che si voleva escludere? Per poter dire: Non basta la ragione, ci vuol altro, bisognerà ben ragionare, onde consegue che quegli stessi elementi, a cui si vuol assegnare un ufficio importante nell'indirizzo della nostra condotta e del nostro giudizio, in tanto hanno valore in quanto vengono compenetrati dalla conoscenza, dall'intelletto. La persuasione che il sentimento e la volontà possano soltanto darci la soluzione dell'enigma dell'universo non è per sè d'ordine speculativo? Se il volere e il sentimento non fossero, mediante la ragione, posti come guida della nostra condotta, potremmo noi attribuire ad essi un tal valore? Il Paulsen stesso non sente il bisogno di ragionare per ingenerare in noi la persuasione che la legge morale è inerente alla nostra stessa natura, che le leggi etiche sono leggi naturali della vita umana nel senso che

Digitized by Google

rappresentano le condizioni della salute e del benessere umano? Allo stesso modo che noi in tanto ubbidiamo ai precetti igienici e dietetici (1) in quanto siamo persuasi del loro valore, persuasione che viene ingenerata in noi dalle cognizioni di fisiologia e di biologia da noi possedute, così noi in tanto ubbidiamo alle leggi morali in quanto possiamo assegnar loro maggior valore in forza dell'educazione, dell'abitudine e delle idee speculative che noi abbiamo acquistate.

Ma, si obbietterà, prima che la fisiologia ci illuminasse sulla ragionevolezza dei precetti igienici e dietetici, noi per istinto seguimmo i detti precetti: non è a dire lo stesso per quel che concerne la vita morale? Nient'affatto, perchè allora soltanto si può parlare di moralità, quando si opera con la coscienza di operare in conformità del proprio dovere: ora una tale coscienza non si può acquistare che mediante la ragione, e quindi mediante l'intervento di idee speculative. Chi fa il bene per *istinto*, senza *sapere* cioè di fare il bene, ma soltanto perchè vi è spinto quasi da una forza estrinseca, non è veramente virtuoso. In sostanza affermare che la morale è affatto indipendente dalla conoscenza teoretica equivale ad asserire che la moralità è essenzialmente istintiva: ora nulla di più inesatto, anzi di più falso.

Riassumendo, noi diciamo che l'indipendenza assoluta della morale dalla metafisica è inammissibile, giacchè mentre da una parte la coscienza morale oltrechè da molteplici altri fattori, è determinata dalle nostre idee specu-

(1) Il Paulsen cita anche le leggi statiche: ma queste non ci hanno a che fare, perchè non sono leggi riferentisi alla volontà ed all'attività umana.

Digitized by Google

lative, dall'altra la coscienza morale una volta formata, reagisce sulla metafisica dando origine a forme particolari di questa. Si ha in tal caso una specie di causalità reciproca, la quale non consiste in due cause di cui una produce l' altra ad ogni istante, ma di cui ciascuna ad ogni istante produce un effetto della specie della prima è così via.

Le osservazioni che noi abbiamo fatto intorno alla morale si applicano perfettamente alla religione. La religione, dice il Paulsen, come la morale, risponde ad un'esigenza del sentimento e della volontà e non è un portato delle nostre idee speculative intorno alla realtà, onde i mutamenti che possono sopravvenire nel sistema delle nostre conoscenze non decidono della sorte della religione come non decidono di quella della morale : ora è evidente che tale affermazione è troppo assoluta, in quanto le aspirazioni del sentimento e della volontà non vengono forse fissate e determinate dalla cultura intellettuale raggiunta dallo spirito umano in una data epoca storica ? Il fatto stesso che si può dare un indirizzo intellettualistico all' educazione religiosa, come a quella morale, sta a provare che nello svolgimento della vita religiosa la funzione intellettiva è chiamata ad esercitare la sua azione. La religione senza dubbio oltre il fattore intellettuale contiene molto dippiù, ma ciò non implica nient'affatto che essa possa rimanere imperturbata di fronte ai mutamenti che sopravvengono nelle nostre concezioni speculative. La religione viva e vera non può, nè deve disinteressarsi dei progressi che va facendo la scienza, ma deve bensì cercare di acquistare quella mobilità e, direi anche, malleabilità per cui i suoi

Digitized by Google

dogmi non devono essere mantenuti quasi a dispetto della scienza. La persuasione stessa che la religione non può nè deve sostituire la scienza è un effetto dell'azione esercitata dalle nostre conoscenze attuali sul campo religioso. Quel che è certo è che non è lecito respingere una dottrina scentifica sol perchè non concorda colle nostre idee morali o religiose, allo stesso modo che non è lecito respingere ogni forma di religione sol perchè la scienza è giunta ad abbattere dei dogmi: ed a tal proposito giova tener presente che ciò che nella morale e nella religione ha valore di mezzo, di punto di appoggio, di impalcatura o che so io — la conoscenza —, per la scienza ha valore di fine ultimo, rispetto a cui le altre funzioni psichiche assumono un' importanza secondaria. Nella scienza io conosco per conoscere, nella religione io conosco per trovare un appoggio alla fede che mi viene imposta dalle esigenze del mio animo. Come si vede, la conoscenza non è estranea alla religione come non è estranea alla morale: essa si presenta soltanto con un ufficio e quindi con un valore diverso: saremmo tentati di dire che le esigenze emotive senza la conoscenza sono *vuote* ed *indeterminate*, perchè mancano di consistenza, e i risultati della scienza senza le esigenze emotive sono *ciechi*. Anche qui però è bene ricordare che le dette esigenze emotive non sono qualcosa di primitivo, di originario, ma sono anch'esse il risultato di un processo in cui l'intelligenza e la cultura figurano come fattori determinanti. È notorio d'altra parte che le rivoluzioni compiute nel campo della scienza a lungo andare finiscono per mutare anche il punto di vista morale e religioso.

Digitized by Google

Il fatto è che in ogni religione va distinto l'elemento invariabile ed inalterabile da quello caduco e variabile, ma i detti due elementi nello svolgimento della vita religiosa sono inseparabili e s'influenzano a vicenda: è soltanto la nostra facoltà di astrarre che viene a separarli ed a considerarli isolatamente. Così l'evangelo stesso, è vero, non involge alcun sistema cosmologico; ma involge bene un giudizio intorno al valore della vita e dello spirito umano. L' amore per il prossimo, lo spirito di sacrificio non son fondati forse sull'idea dell'eguaglianza degli uomini e sul concetto che l'io è nulla di fronte al Tutto? Ora i concetti dell'eguaglianza degli uomini e della piccolezza dell'io non rappresentano per una parte un portato della Ragione e non poggiano sopra una base speculativa? Del pari chi vorrà più sostenere che la filosofia socratica non ha un fondamento metafisico, quando Socrate stesso ci parla della sua preparazione speculativa?

Sicchè possiamo dire che è bensì vero che la religione ha la sua radice nel cuore umano, ma ciò non implica che essa sia un prodotto esclusivo del sentimento: perchè il cuore abbia e riconosca in sè tracciate le vie da seguire, occorre bene l'azione dell'intelletto, in quanto quello non fornisce una specie di rivelazione immediata e prodigiosa, ma anch'esso si forma ed alla sua determinazione concorrono parecchi fattori, tra i quali l'intelligenza.

Anche nel modo di concepire la finalità il Paulsen appare dominato dal preconcetto del sistema. Egli, infatti, afferma che la veduta teleologica è un prodotto del sentimento e della volontà e non dell'intelligenza: ora se egli

Digitized by Google

intende dire con ciò che la concezione teleologica non è conoscenza nello stretto senso, ma *contemplazione*, ha ragione; ma in tal caso, è necessario osservare che il bisogno del sistema della razionalità del reale, al quale risponde appunto la considerazione teleologica, è un bisogno eminentemente intellettuale, e non un bisogno puramente subbiettivo ed arbitrario. La veduta teleologica è la sola forma possibile di rappresentarsi il tutto e di superare l'infinità mostruosa del naturalismo meccanico che nega ogni natura ideale della realtà. Se l'esperienza ci presenta realmente un ordine di fenomeni che è un ordine di valori pel pensiero, non c'è ragione di ritenere che quest'ordine non sia una cognizione, solo perchè non sappiamo determinatamente come l'ordine causale, effettuandolo, si subordini ad esso e gli serva. Possiamo noi forse pensare un'altra maniera di esistenza oltre quella che è soltanto, e quella che è e sa di essere e vuole, e crea dal suo sapere e volere un mondo superiore a quello della semplice natura? Ed è egli possibile di non scorgere un progresso dall'una all'altra forma d'esistenza, un progresso che pone in ordine di valori razionali una serie di fatti e di forme naturali? Questo valore dell'esistenza dipende forse dal modo di sentire di un individuo? Non è piuttosto anch'esso un fatto, la cui constatazione (giacchè non è possibile la determinazione del modo d'operare della finalità) (1) figura già per sè come una forma di cognizione?

(1) Veramente qui le idee del Paulsen non sono chiare ed anzi in un certo senso sembrano contradittorie. Da una parte egli dice che la concezione teleologica è un prodotto del sentimento e del volere individuale (del volere e del sentimento del soggetto umano che si trova di fronte

Digitized by Google

Dopo tutto quello che precede non abbiamo bisogno di spendere molte parole per discutere del rapporto posto dal Paulsen tra la filosofia e la religione, e tra la filosofia e le scienze particolari. Una volta che lo spirito umano è uno e che le sue funzioni non sono compiute mai isolatamente, quando si vuole determinare il compito della filosofia rispetto a quello della religione non basta affermare che quest'ultima risponde alle esigenze dell'emotivitá, mentre la prima a quelle dell'intelligenza. Nella filosofia vi è il momento dell'emotività e del volere come nella religione vi è necessariamente il momento della conoscenza. Si tratta appunto di determinare fino a che punto ed in che senso il momento della conoscenza interviene nella religione e quello del sentimento nella filosofia. Ora noi di passaggio notiamo che mentre per la filosofia il fine ultimo è la conoscenza, ond'essa mira appunto a trascrivere in termini di conoscenza le esigenze emotive e le aspirazioni del volere, formando un tutto armonico intelligibile, per la religione lo scopo è di trovare un appagamento ai bisogni dell'animo per il che si serve della conoscenza come di mezzo appropriato a raggiungere il suo intento. Ciò che

all'universo) e dall'altra crede di poter dare una certa idea del modo di operare del principio teleologico, riferendosi a ciò che ci presenta l'esperienza interna in quei casi in cui la nostra attività raggiunge un dato risultato (fine), senza che esista alcuna rappresentazione dello scopo a cui inconsciamente essa tende (Zielstrebigkeit). Egli si riferisce ad una tale esperienza in forza del parallelismo psicofisico e dell'animazione universale da lui ammessa. Noi osserviamo che una volta ammesso che l'attività opera in modo cieco, non è possibile parlare di cognizione teleologica vera e propria, ma di contemplazione nel senso di Kant e di Lotze.

Digitized by Google

in un caso vale come mezzo e come un momento subordinato, nell'altro diviene fine o momento essenziale.

Quanto al rapporto poi della filosofia colle scienze particolari osserviamo che è impossibile confondere il compito della filosofia con quello delle scienze per due ragioni: 1° Non è vero che le singole scienze si possano e si debbano occupare dei presupposti da cui le loro indagini prendono le mosse, che, p. es., la fisica si debba occupare della natura dello spazio e della materia. La filosofia bensì ha bisogno di fondarsi sulle leggi e propretà scoverte dalle scienze, ma elabora i detti risultati a suo modo, ed elaborandoli, li trasforma. Quel che è certo è, che si può essere scienziati senza esser filosofi, ma non si può essere filosofi senza avere una base scientifica. 2° Il cultore di una scienza particolare non varca quasi mai i limiti della propria specialità e, se li varca, rimane sempre entro i limiti delle scienze vicine; non mira mai a ricercare il nesso, il rapporto che esiste tra i vari ordini di sapere, sia di quelli che sono affini tra loro che di quelli che sono lontani; ora ciò fa appunto il filosofo. Ciò che vi ha di esatto nell'opinione del Paulsen è che il *vero* in ogni parte del nostro sapere sta in un processo di approssimazione indefinità ad un ultimo senso, ad un significato delle cose impossibile a conseguirsi da noi, e che i sistemi metafisici non sono, come direbbe il Barzellotti, che le cèntine immense su cui i grandi architetti del pensiero voltano uno dopo l'altro l'edificio ideale compiuto dal sapere del loro tempo.

Notiamo infine che una volta ammessa quale parte della filosofia la metafisica, come si può dire che la biologia, la fisica e la chimica sono anche parti di quella? Ciò che

Digitized by Google

vi ha di filosofico in dette scienze è preso dalla metafisica. Il compito della filosofia è sciogliere il problema nella sua totalità. La filosofia pertanto ha un obbietto proprio e non è più lecito affermare che essa sia una semplice sintesi riassuntiva del lavoro compiuto dalle altre scienze.

III.

Dall'impossibilità di derivare il fenomeno fisico dal fatto psichico e questo da quello il Paulsen fu tratto ad ammettere il parallelismo psico-fisico e quindi l' animazione universale, con cui egli volle esprimere evidentemente l'unità fondamentale della natura e dello spirito. Ora si domanda: Vi è una vita psichica superiore, più elevata, più comprensiva, come ve ne è una di grado inferiore a quella d'ordinario ammessa? Il Paulsen risponde di sì ed è questo, a noi pare, uno dei punti importanti, o almeno caratteristici, della sua metafisica. Per risolvere una tale questione occorre tener presenti i criteri che noi abbiamo per giudicare della realtà psichica. Noi sappiamo che tanto più di realtà una cosa ha quanto più di valore possiede e quanto più di forza, di *efficacia* è atta a spiegare: così noi siamo disposti ad ammettere un volere ed una coscienza collettiva, perchè noi siamo in grado di constatare gli effetti che essi producono sulla vita degl'individui e sullo svolgimento della società: per contrario le unità psichiche d'ordine superiore, quali vengono ammesse dal Paulsen, che effetti psichici producono? Per quanto sappiamo noi, nessuno. I fenomeni esterni che noi osserviamo nella vita degli astri in genere, avranno anch'essi il corrispettivo interiore,

Digitized by Google

ma questo sarà di natura semplice ed elementare, come sono i fenomeni esterni (movimenti più o meno complicati) da essi presentati. Quale ragione noi abbiamo per ammettere una vita psichica differenziata, complicata ed insieme armonica negli astri? Se per lo svolgimento dello spirito è richiesto un sostegno esterno così complesso, se in tutta la distesa dell'esperienza la natura è giunta a maturare in sè il frutto dell'esistenza spirituale quale a noi attualmente e nel processo storico si presenta, se la vita spirituale ha bisogno di svariati istrumenti complessi (tra i quali basta citare il linguaggio che rappresenta una delle condizioni di essenziali ogni forma di esistenza psichica d'ordine elevato), con che dritto attribuiamo noi una vita psichica superiore agli astri, i quali si presentano così monotoni e indifferenziati nel loro modo di operare? Notiamo in ultimo che l'argomentazione a cui è ricorso il Paulsen a tal proposito è quella per analogia; ma ognuno sa che questa in tanto ha valore in quanto i caratteri riscontrati simili in due serie di fatti sono essenziali; ora tra i fenomeni presentati dai pianeti e quelli presentati dagli esseri spirituali veri e propri non si può in alcun modo dire che vi sia corrispondenza essenziale.

IV.

Passiamo alla teoria della conoscenza. — Si è veduto che la parte essenziale della Gnoseologia del Paulsen è che in un punto solo conoscenza e realtà coincidono, vale a dire nella coscienza, giacchè i fatti interni non possono essere fenomeni, ma sono la sola e vera realtà. I fatti psichici, infatti, in tanto esistono in quanto si rivelano alla

Digitized by Google

coscienza; la loro natura sta tutta appunto nell' apparire nella coscienza — la natura del pensiero è tutt' una collo sperimentare e coll'avvertire il pensare, come la natura del sentire è tutt' una collo sperimentare e coll' avvertire il sentire. È impossibile, in altri termini, separare la vita psichica dall'avvertimento della stessa, come è impossibile separarla da ogni forma d'interiorità : togliete questa ed avrete per ciò stesso annullato la vita psichica vera e propria. D'altra parte per poter affermare che i fatti psichici sono fenomeni bisogna ben sapere in rapporto a chi possono essere essi fenoméni; e per tal via non si viene ad ammettere come assodato ciòche è un problema, vale a dire l'esistenza dell'anima come sostanza semplice?

Ma da ciò consegue forse che di reale nella vita psichica non vi siano che i singoli fatti psichici, quali le rappresentazioni, i sentimenti, come mostra di credere il Paulsen? A noi non pare: invero, ciascun fatto psichico, esso sia una rappresentazione o un sentimento o qualsiasi altro elemento, lungi dal rivelarsi qualcosa di semplice, d' irriducibile, di primitivo e d' indipendente, si manifesta come qualcosa di derivato dalla cooperazione di parecchi fattori, tra i quali primeggia il *soggetto*, intendendo per questo ciò che costituisce il punto di appoggio, il punto di riferimento, e quindi il fondamento e il sostegno di ogni singolo fatto psichico. L'esistenza del soggetto figura come la condizione essenziale del prodursi di un fatto psichico. Ciò è stato riconosciuto anche da coloro che negano la realtà del soggetto; ma essi hanno cercato di eludere la difficoltà, dicendo che il punto di riferimento del nuovo fatto psichico è dato dall'insieme della vita psichica svol-

Digitized by Google

tasi per lo innanzi: se non che va osservato che si vada indietro quanto si vuole, bisognerà bene arrivare al punto in cui il primo fatto psichico si presenta: ed in questo caso è evidente che è presupposta del pari l'esistenza del soggetto, l'esisteuza di qualcosa d'interno che non può più consistere nell'insieme dei fatti psichici antecedentemente svoltisi. Da tuttociò emerge chiaro che non è possibile considerare i singoli fatti psichici come i soli elementi reali, giacchè presuppongono necessariamente qualcosaltro che concorra alla loro produzione; in caso contrario si rimane chiusi in un circolo; per dar ragione dei singoli fatti psichici si ricorre all'esistenza di un soggetto, all'esistenza di un punto di riferimento, e dall'altra parte per dar ragione di quest'ultimo si ricorre ai sentimenti, alle rappresentazioni.

Ammessa come innegabile la realtà del soggetto, si può domandare quale concetto dobbiamo noi formarcene: ora noi crediamo che tale questione non si possa risolvere altrimenti che ricorrendo a similitudini, ad analogie atte a farci intendere che la realtà del soggetto non deve essere riposta in una sostanza semplice, in una sostanza-atomo, in un'ipostasi insomma, ma in quel qualcosa che rende possibile l'esistenza delle parti che costituiscono la vita psichica. Noi per denotare questo qualcosa siamo costretti a ricorrere ad espressioni vaghe ed indeterminate, come la parola sostanza, le quali sono soltanto valide a celare la nostra ignoranza. Allo stesso modo che la lingua non è reale come semplice aggruppamento di suoni e di parole, le quali, anzi, in tanto esistono in quanto vi è la funzione del linguaggio, allo stesso modo che un organismo non figura come il puro risultato dell'aggruppamento delle sue

Digitized by Google

parti, le quali anzi presuppongono l'attività del germe da cui si sviluppano, così l'anima lungi dal risultare dall'insieme dei fatti psichici va considerata come ciò che rende possibile l'esistenza di questi.

La realtà vera e piena non appartiene agli elementi ultimi a cui si perviene mediante l'analisi, ma al tutto, o meglio, all'universale concreto e individuale, il quale può essere considerato come funzione di un universale concreto più elevato e questo di un altro universale più elevato ancora fino a giungere alla Totalità che tutto in sè comprende.

L'anima, si dice, è null'altro che la sintesi delle forze o potenze psichiche, vale a dire dei fatti psichici possibili; d'accordo: ma chi dice sintesi dice per ciò stesso attività sintetizzatrice, perchè altrimenti come avverrebbe tale sintesi? É forse da sè stessi, *ex lege* che gli elementi dei fatti psichici si riunirebbero? Non basta: si dice inoltre: L'unità dei fatti psichici riferentisi l'uno all' altro, richiamantisi, implicantisi a vicenda, ecco che cosa è l'anima: ma tuttociò non trae seco la conseguenza che l'anima è più che un semplice aggruppamento di fatti psichici? Perchè un fatto psichico possa richiamarne un altro, bisogna che vi sia qualcosa che colleghi entrambi, bisogna che un'identità fondamentale sia il sostrato di entrambi: e per convincersi di ciò basta pensare che anche i collegamenti spaziali e temporali in tanto sono possibili in quanto vi è un soggetto capace di ordinare le rappresentazioni appunto secondo l'ordine spaziale o temporale.

Dall'inerire di *a*, *b*, *c*, ad *A*, domanda il Paulsen, consegue forse la coscienza delle loro unità? Certamente, rispon-

Digitized by Google

diamo noi, posto che *A* abbia la coscienza, comunque il rapporto intercedente tra i fatti psichici e il soggetto non sia nient' affatto un rapporto d' inerenza. Dire che cosa è la coscienza è impossibile, essendo essa un fatto ultimo e irriducibile: dire che è attività, forza, sintesi, riferimento e distinzione ecc. equivale a metterne in evidenza delle note, ma non a significare che cosa in realtà sia.

Osserviamo infine che il Paulsen sembra quasi che riconosca il suo errore, quando a proposito dell' anima esce in affermazioni come questa: Il tutto precede le parti, l'Anima non è un « Compositum » ecc. Ora in tal guisa evidentemente abbiamo due concezioni dell'anima che non possono per nessuna via concordare insieme: se essa non è un aggregato, un « compositum », non è lecito affermare che la realtà competa soltanto ai singoli fatti psichici, quali le rappresentazioni, i sentimenti, ecc. Se il tutto precede le parti, come si può negare la realtà del soggetto, come si può asserire che l'Anima è un' ipostasi a seconda potenza?

V.

Per ciò che concerne l'Etica del Paulsen, cominciamo dall'osservare che il principio fondamentale di essa si trova in contraddizione con l'essenza della moralità quale è intesa dall'Autore. Se, infatti, la morale è una produzione del volere e del sentimento e non della intelligenza umana, come mai si può affermare che la valutazione degli atti si riferisce sempre agli effetti da questi prodotti? In tal caso l'essenza della morale è intellettualistica in quanto la

Digitized by Google

considerazione degli effetti delle azioni è un processo essenzialmente intellettuale. Nè vale il dire che occorre far distinzione tra vita morale e scienza della vita morale, giacchè prima di tutto la base della valutazione degli atti è un elemento della vita morale nella coscienza umana, in cui la riflessione, non si disse, agisce sulla volontà; poi una delle due, o la considerazione del fondamento obbiettivo dell'imperativo morale, vale a dire la considerazione del fine ultimo verso cui tende lo sviluppo della moralità obbiettivamente considerata, è da riguardare sempre ed in ogni caso motivo pressochè esclusivo dell'operare morale (nel qual caso è giusto fondare il giudizio valutativo sui risultati effettivamente raggiunti mediante le azioni morali), ed allora non è più lecito parlare dell'esistenza della vita morale indipendente dalla conoscenza, chè anzi in tal caso la moralità è fondata sulla conoscenza e sulla riflessione; ovvero la vita morale si è in certa guisa svolta indipendentemente dalla considerazione degli effetti delle azioni, considerazione, la quale si è rivelata soltanto a chi si è posto a riflettere sull'insieme della vita morale, ovvero cioè gl' individui hanno cominciato coll'operare in un dato modo per seguire gl' impulsi del loro animo, senza aver di mira alcun risultato obbiettivo che è divenuto evidente solo posteriormente, e allora la veduta teleologica non ha nell'Etica un ufficio differente da quello che ha nella scienza in genere. In questo caso non è ragionevole fondare la valutazione degli atti morali sugli effetti obbiettivi. Ed anche qui la considerazione teleologica non è una conoscenza nello stretto senso della parola, ma è una forma di *contemplazione.*

Digitized by Google

L'Etica del Paulsen rimane impigliata nel suddetto dilemma. Il Paulsen ha ragione di respingere il puro formalismo kantiano, in quanto l'analisi dello spirito umano mostra che la volontà non può entrare in azione se non avendo in vista un fine determinato e concreto, ma ha torto di affermare che la valutazione morale debba essere fondata soltanto sulla considerazione degli effetti consecutivi all'azione, senza tener conto della natura propria del volere (ovvero tenendone conto in modo secondario e subordinato). La volontà non è qualcosa di accessorio alla moralità, nè questa è fuori della volontà, allo stesso modo che il bello non è al di fuori dell'anima che lo sente e lo gusta. E mentre il prodotto artistico va giudicato alla stregua dell'emotività estetica umana (senso estetico), il fatto morale senza cessare di essere tale, non può essere considerato a parte dalla determinazione del volere che gli diede origine: e ciò perchè l'essenza del fatto estetico è nell'emozione estetica, mentrechè l'essenza di quello morale è nel volere. Un fatto staccato dal volere che l'ha determinato non può mai essere obbietto di un giudizio morale, come un bello che non è sentito non può essere oggetto di un giudizio estetico. In tanto è lecito parlare di moralità in quanto è in causa il volere che è quanto di più intimo abbia l'uomo, in quanto è in causa l'uomo stesso: e la considerazione degli effetti di un'azione in tanto può entrare nel giudizio valutativo degli atti umani in quanto gli effetti spesso, ma non sempre, sono l'espressione del volere, sono il volere umano obbiettivato.

L'Etica non si può limitare ad esaminare semplicemente la forma del volere e dell'operare umano, ma deve anche

Digitized by Google

prendere in considerazione il contenuto di questa, vale a dire il fine da raggiungere mediante il volere e l'azione. Ora lo scopo dell'attività umana non può essere determinato che con la guida della necessità morale e non può essere valutato che in base alle norme morali stesse. Per il che occorre che all'attività umana venga proposto non un fine qualsiasi, ma uno che sia in armonia colla natura propria dell' uomo. Onde è che l' esperienza, il fatto cioè che questo o quell'individuo in questa o quella circostanza si è proposto un dato fine e l'ha raggiunto, non ci autorizza niente affatto a considerare senz' altro lo stesso fine come morale e come degno di essere ricercato; è necessario per contrario che il detto scopo sia fondato necessariamente sulla natura dello spirito umano e derivato dalle leggi *a priori* dello stesso. La psicologia potrà fornirci un' interpretazione adeguata della natura di queste leggi, ma nulla potrà dirci del loro valore e della loro importanza.

In sostanza noi possiamo dire che ogni precetto morale o giuridico contiene ad uno stesso tempo elementi empirici ed *a priori*. Il contenuto particolare e determinato non può esser fornito alle norme etiche che dai bisogni e dalle contingenze in cui l'uomo si può trovare, mentre i caratteri dell'universalità, della necessità e della obbligatorietà non possono ad esse venire se non da questo che le varie forme dell'attività umana vengono considerate come processi e stati aventi la loro origine e il loro svolgimento in esseri ragionevoli e liberi. Non altrimenti che noi consideriamo come logicamente necessario solo ciò che, seguendo le regole del pensiero logico, deriva da dati presupposti, così diciamo moralmente necessarie

Digitized by Google

quelle maniere di operare che per necessità logica derivano dai seguenti presupposti: che l'uomo è un essere ragionevole e che la parte spirituale della sua natura paragonata con quella animale, non solo ha un valore maggiore, ma ne ha uno incondizionato. Quanto più l'individuo riconosce tale necessità, tanto più squisito è il suo senso morale e quanto più la condotta di una persona si lascia guidare dal sentimento della medesima necessità, tanto più moralmente puro sarà il suo operare.

L'adempimento del proprio dovere produce la pace dell'anima appunto perchè in tal caso la condotta è in accordo con ciò che all'agente sembra necessario alla conservazione ed elevazione del proprio valore personale, di guisa che le leggi morali non esprimono che le condizioni nelle quali la nostra volontà è veramente funzione dello spirito ed è degna dell'appellativo di volontà ragionevole. È evidente che a misura che si va svolgendo la nostra vita spirituale e il suo valore ci si rende manifesto, acquistiamo coscienza delle esigenze che in rapporto a ciò ci si impongono e quindi acquistiamo chiara cognizione delle leggi morali. Fintanto che in noi non mette radici la persuasione che il comportarsi in un dato modo è da considerare come esigenza universale della natura umana, non è lecito parlare di moralità; onde consegue che l'uomo trae la nozione di ciò che deve fare non dalla esperienza, ma dalla considerazione di ciò che trova di più nobile ed elevato nel suo animo e dalle esigenze che una tale considerazione trae seco.

Non si vede poi su che base si potrebbe costituire una norma fissa ed universale per giudicare del valore morale di un' azione, una volta che la determinazione del volere

Digitized by Google

fosse considerata come un elemento accessorio e subordinato, tanto più se si pensa che la valutazione degli effetti è pressochè impossibile ad effettuarsi in modo esatto, tenuto conto delle svariatissime circostanze che possono concorrere a far variare l'importonza di essi; vero è che si dice che il giudizio morale ha come punto di riferimento gli effetti che normalmente derivano da determinate maniere di operare, ma non si vede che in tal caso sono le maniere di operare, vale a dire le determinazioni della volontà, che costituiscono la base vera dei nostri giudizi, mentrechè gli effetti figurano come una semplice conseguenza, una specie di estrinsecazione di quelle? Si obbietta che il giudizio morale fondato sull' intenzione dell'agente, è pressochè impossibile, tenuto conto delle insuperabili difficoltà che si oppongono ad un esatto esame psicologico, ma in tale asserzione vi è molto dell'esagerato.

In ogni caso, una volta che si fa dipendere il giudizio morale esclusivamente dagli effetti consecutivi alle azioni, bisogna poi dire secondo quale norma noi valutiamo i detti effetti. Le idee del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto non si sarebbero mai potute formare, se nella natura propria dell'uomo e segnatamente nella sua ragione, non avesse radice il bisogno e la capacità di paragonarsi cogli altri uomini, di valutare i loro stati analogamente ai propri, e di estrarre dalla esperienza propria e da quella degli altri leggi generali aventi l'ufficio di regolarlo nei vari suoi atti; se insomma l'attitudine morale non avesse il suo fondamento ultimo nella ragionevolezza umana. Senza di questa condizione sarebbe stato impossibile trarre regole universali dai vantaggi o danni derivati da determinate azioni: ciascuno avrebbe evitato ciò che gli recava nocumento ed ap-

Digitized by Google

prezzato ciò che gli giovava. Ancorchè si voglia ammettere che l'esperienza delle conseguenze di dati atti abbia dato il primo impulso alla formazione delle idee morali, riman sempre da spiegare il loro completo svolgimento, giacchè ogni progresso morale ha come base la ragionevolezza umana. Da ciò deriva che i precetti morali, se traggono il loro contenuto dall'esperienza, devono la loro forza di obbligatorietà a leggi universali dello spirito umano indipendenti da qualsiasi esperienza. Ond'è che la scienza morale o l'etica non può avere altro obbietto che quello di rintracciare gli elementi della natura umana, dai quali deriva la tendenza ad anteporre a tutto gl'interessi spirituali e il benessere della società, nel che propriamente consiste la moralità.

Come si vede, ciò che rende assolutamente difettosa la concezione morale del Paulsen è l'asserzione che basti l'esperienza per determinare i precetti morali. Infatti, si può domandare: Perchè ciò che è utile alla società deve essere praticato? Perchè lo svolgimento delle varie attività e funzioni dell'individuo e dei suoi simili costituisce il fine umano? — Si risponde: Perchè la coscienza sociale, perchè lo spirito collettivo così comanda; ma, si può domandare ancora: E perchè lo spirito collettivo dà di tali comandi? Perchè esso è fatto così? E che dritto ha esso di dare dei comandi? E che prove abbiamo della esistenza e della superiorità di un tale spirito? — E le domande non sono finite ancora: Perchè esistono quei tali istinti sociali che sono la radice di taluni costumi e consuetudini? — Da qualunque lato si consideri la questione, emerge chiaro che non è possibile trarre *esclusivamente* dall'esperienza il contenuto della

Digitized by Google

moralità senza tener conto delle direzioni primitive ed originarie del volere umano illuminato e conpenetrato dalla ragione. È curioso che il Paulsen ammette che il problema della determinazione del fine ultimo della vita non possa esser risoluto dall'intelletto e quindi dall'esperienza, mentre quello riguardante i mezzi per raggiungerlo (virtù e doveri) sì. Ora se le virtù e i doveri sono insieme parti del fine ultimo della vita e mezzi per raggiungerlo, come mai possono essere determinati con metodo diverso da quello con cui è determinato lo scopo finale della vita? L'esperienza non ci può presentare che fatti concreti collegati insieme, ma non potrà mai darci la necessità per cui i dati fatti si collegano, nè il perchè così si collegano, come non può darci mai alcuna norma o regola, che abbia valor necessario ed universale. È innegabile che per quanto si osservino fatti e si notomizzino, non si caverà mai da essi una norma assoluta ed universale di operare. Convien dunque riconoscere in noi una facoltà o una disposizione primitiva per la quale, sotto l'impulso di alcuni fatti, si sveglia in noi l'idea del dovere, l'idea di un qualche cosa che si deve assolutamente fare. Questa coscienza del dovere considerata nella sua generalità quale coscienza d'un fine obbligatorio, superiore al nostro benessere individuale è, come abbiamo veduto, il fondamento comune e generale della natura morale degli uomini: ma a questo fondamento meramente formale si aggiunge necessariamente, nella coscienza di tutti, una determinazione materiale, varia secondo i popoli, i tempi e gli individui.

Per ciò che riguarda la superiorità attribuita allo spirito collettivo nelle sue varie forme rispetto allo spirito individuale, giova notare che non ogni forma di collettività

Digitized by Google

è superiore all'individuo, come non in ogni caso l'individuo *deve* seguire i più. È da questo punto di vista che le idee emesse dal Paulsen sulla natura del dovere meritano di essere completate. Le unità collettive che hanno un valore più elevato sono quelle che condizionano l'individuo, quali la famiglia e la società presa in senso lato. È evidente che senza la famiglia e la società non vi sarebbe nè individuo, nè cittadino, il quale dapprima è per così dire una cosa con esse, e se ne distacca soltanto in un tempo posteriore, quando il volere individuale ha acquistato tanta forza da poter vivere e svolgersi in modo autonomo.

Le dette unità collettive condizionando la vita individuale, sono universali, nel senso che non vi è uomo, il quale non appartenga ad una famiglia, o ad una società. È chiaro che le stesse collettività lungi dall'essere un prodotto dell'astrazione, sono quanto vi può essere di concreto, e vivono ed operano negli individui; è evidente del pari che ciascun individuo si sente intimamente legato ad esse, riflette nel suo animo le loro tendenze ed aspirazioni, e le riconosce come qualcosa di superiore. Una volta che l'individuo ha nella collettività il suo punto d'origine, il suo fondamento, e il suo sostegno, non può non attribuire ad essa un potere ed una forza stragrande. Non basta. ciascun individuo come elemento isolato, sente prepotente il bisogno di completarsi, congiungendosi col Tutto, onde il suo volere quanto più è compenetrato dalla ragione tanto più è tratto a compiere quelle azioni che lo fanno sentire uno col Tutto, e che, togliendo ogni restrizione, contribuiscono ad allargare l'Io.

Le forme particolari ed artificiali di collettività non sempre hanno un valore superiore e più elevato, in

Digitized by Google

quanto non contengono ciò che vi ha di essenziale negl'individui. Le unità collettive naturali lungi dall'eliminare le differenze individuali, le armonizzano e le elevano ad una potenza maggiore. Gl'individui possono (ed è bene che avvenga) fare a meno dal seguire i dettami della collettività quando questi non si riferiscono a ciò che vi ha di universale nella natura umana È soltanto a questa condizione che l'individuo, seguendo la collettività, si sente più che sè stesso, si sente parte di ciò che vi ha di meglio nel mondo, in modo da trovare un appagamento calmo e completo alle più profonde aspirazioni del suo cuore, e alle intime esigenze di tutto il suo essere.

Prima di finire noterò che chi si fa a considerare l'insieme delle dottrine morali del Paulsen, s'accorge subito che in esse si ha come il riflesso della psicologia quale venne trattata dal nostro Autore. Vedemmo, infatti, che per lui il fatto psichico primitivo ed originario é dato dall'attività, dall'energia, mentre tutte le altre potenze non rappresentano che dei mezzi adatti a far raggiungere all'attività il maggior dispiegamento. Da tal punto di vista ciò che è puramente subbiettivo, quale il sentimento, figura come il semplice riflesso o come l'*interiorizzazione* del fatto obbiettivo dell'operare, che è l'essenziale. Una tale dottrina psicologica fondamentale trasportata nel campo morale che cosa doveva darci? La trasposizione della base della valutazione, diremo così, dall'interno all'esterno. Infatti, una volta che l'essenziale è l' attività, e che questa non si può misurare che dal lavoro che compie, dagli effetti che produce, è naturale che il giudizio valutativo debba riferirsi agli effetti consecutivi alle azioni, invece che alle-

Digitized by Google

determinazioni subbiettive del volere e dell'emotività, i quali rappresentano qualcosa di accessorio, di sussecutivo o di incidentalmente concomitante. L'importante per il nostro Autore non è la genesi subbiettiva dell'atto, ma l'attività, per così dire, obbiettivata.

Ma non è questa, domandiamo noi, una maniera di snaturare la moralità? Non è l'essenza di questa riposta nel processo per cui l'ideale si attua, per cui ciò che non è ancora tende a tramutarsi in fatto? Non ha essa la sua nota caratteristica nel procedimento per cui il mondo veramente *umano* si va formando? Togliete l'ideale dal dominio morale ed avrete annullato la moralità: ora, non si viene a destituire d'ogni valore l'ideale, una volta che si pone come obbietto della valutazione morale l'effetto che consegue all'azione, cioè a dire quella parte dell'ideale che è stata già tramutata in fatto? Bisogna ben tenere a mente che l'ideale è un prodotto del soggetto, prodotto che ha valore ed efficacia per sè, a prescindere dalla sua attuazione, la quale può essere arrestata o di molto diminuita per cause svariatissime. E la scienza morale si differenzia da tutte le altre scienze appunto per questo, che essa non si riferisce a fatti, ma ad idee ed a sentimenti che tendono a tramutarsi in fatti: in caso contrario la scienza morale qnasi quasi non ha ragione di esistere. La classificazione, l'ordinamento ed anche la valutazione degli effetti di date azioni sono di spettanza di altre scienze.

Aggiungiamo in ultimo che, ammesso il teleologismo alla maniera di Paulsen, si viene a destituire d'ogni valore la volontà, la quale è quasi considerata come una forza, le cui determinazioni per sè possono essere trascurate, tanto

Digitized by Google

è ciò vero che il giudizio morale principale si riferisce agli effetti consecutivi all'azione, i quali possono essere maggiori o minori in rapporto a numerose circostanze che non hanno niente a che fare colla volontà vera e propria; per contrario le determinazioni primitive di questa e i loro motivi vengono lasciati da parte come qualcosa di superfluo e quindi d'insignificante. Non si ha così una nuova forma di fatalismo, una volta che più o meno manifestamente viene ad essere ammesso che la volontà presa per sè non è degna di considerazione? È degno di nota il fatto che i sistemi filosofici, i quali pongono il volere come fondo e sostanza dell' universo, sono costretti dalla forza delle cose a negare ogni efficacia al volere vero e proprio: diciamo al volere vero e proprio, giacchè il volere ammesso dai filosofi pantelisti è qualcosa di così chimerico e di così *inconsistente* che non può esistere, se non nella fantasia di quelli che ne han fatto il loro Dio.

VI.

Chi si fa a considerare tutto il movimento della filosofia contemporanea non può a meno di notare che le varie direzioni di questa hanno i loro nuclei di origine nella filosofia kantiana. I germi delle varie forme che ha assunto l'attività del pensiero filosofico nel secolo nostro si trovano tutti nel Kantismo, tanto è ciò vero che ciascun filosofo prende come punto di partenza qualche veduta kantiana, e non fa che trarre da essa tutte le conseguenze possibili, svolgendola nelle varie sue parti. Nè ciò deve far meraviglia, se si pensa che Kant piuttosto che

Digitized by Google

darci un sistema filosofico vero e proprio, ci diede una critica della conoscenza e della metafisica anteriore, ond'egli, qua e là potette emettere delle vedute forse non perfettamente atte ad esser coordinate in un tutto armonico non atte cioè a divenire elementi di un sistema unico, ma atte a divenire punti di riferimento di concezioni posteriori. Non è nostro intendimento ora di passare a rassegna i vari sistemi filosofici che presero le mosse da Kant: notiamo soltanto che tra le varie direzioni del pensiero speculativo contemporaneo due si possono segnalare in modo spiccato come germinazioni dirette del Kantismo: alludiamo alla *filosofia critica* propriamente detta o al *criticismo* e alla *filosofia dell'attività* o *pantelismo* nelle sue varie forme. Le dette due direzioni presentano dei caratteri netti e delle note speciali, per cui non si può non considerarle separatamente: il criticismo, infatti, ha, per così dire, il suo centro di gravità nella teoria della conoscenza che costituisce per esso l'obbietto speciale dell'indagine filosofica; il pantelismo invece è concezione essenzialmente metafisica e lungi dal limitare le sue ricerche alle discussioni gnoseologiche, ha di mira di penetrare la natura intima della realtà sia fisica che psichica.

Entrambe queste direzioni del pensiero filosofico, dicevamo, si rapportano a Kant; ma mentre il criticismo cerca di dare il più ampio svolgimento alle vedute d'ordine teoretico, il pantelismo ha l'intento di accentuare e di esagerare il pensiero fondamentale della filosofia pratica del grande filosofo di Königsberg. É noto che mentre nella critica della ragion pura Kant, dopo l'esame e l'analisi del potere della conoscenza umana, affermò l'impossibilità di oltrepassare il fenomeno, nella cri-

Digitized by Google

tica della ragione pratica ammise una sola via di penetrare nel regno del Reale e questa per lui era il volere umano. È del pari noto che si volle trovare un'antitesi tra il pensiero e il metodo della ragione teoretica e il pensiero e il metodo della ragione pratica, onde avvenne che alcuni seguirono Kant nella teoria della conoscenza, mentre altri nella metafisica che poteva esser dedotta dai presupposti della sua Etica. Avendo il grande filosofo tedesco proclamato il primato della ragion pratica ed avendo ammesso nel volere umano una specie di accenno all'Assoluto, era da aspettarsi che i filosofi, i quali non si appagavano delle semplici discussioni gnoseologiche, dovessero cercare di costruire una metafisica, dando svolgimento e trasformando pressochè completamente i postulati della ragion pratica.

Tale fu il caso dello Schopenhauer. Non abbiamo bisogno di esporre la metafisica di questo filosofo per mostrare come essa abbia una delle sue radici nel pensiero kantiano. É necessario piuttosto domandarsi a questo punto se il pantelismo abbia in realtà interpretato e svolto il pensiero kantiano: fa d'uopo, cioè, ricercare se in fondo i presupposti della filosofia morale e religiosa di Kant siano proprio quelli che formano il caposaldo della metafisica pantelistica. Ora a tale questione non si può che rispondore negativamente: chi ben considera, infatti, l'insieme della filosofia kantiana nota subito come l'antitesi tra la filosofia teoretica e pratica in realtà non sussista; giacchè in entrambe domina quella che si potrebbe dire veduta formalistica, nel senso che tanto nella conoscenza quanto nell'attività pratica si distingue l'elemento *a priori* o formale, che dà le note essenziali della necessità e dell'univer-

Digitized by Google

salità dall' elemento materiale, il quale è empirico e quindi contingente, vario e relativo. Se non che Kant, intendendo di costruire un sistema di morale pura ed elevata, volendo dare alla morale un fondamento assoluto, comprese che bisognava ridurre al *minimum* l'azione dell'elemento empirico per riporre il carattere normativo della legge morale in qualcosa di fermo e di stabile; solo così il dovere era fine a sè stesso.

In tal guisa fu indotto a porre l'essenza dell'imperativo categorico in una determinazione primitiva del volere umano, la quale non poteva non esser formale. Sicchè mentre egli aveva considerato l' elemento formale della conoscenza (forme dell'intuizione e categorie), una volta separato dall'elemento materiale, come vuoto, nella morale, per timore di contaminare in qualche modo la purissima concezione etica, attribuì un valore assoluto all'elemento formale considerato per sè separatamente da ogni determinazione derivante dall'esperienza.

Da tal punto di vista è innegabile il divario esistente tra la filosofia teoretica e quella pratica di Kant, ma chi ben riflette sul principio dell'Etica kantiana s'accorge che il detto principio formale implica in fondo un contenuto materiale, giacchè l'universalità della regola non può contenere per sè forza obbligativa, ma solo per le conseguenze buone che ne derivano, cioè per l'accordo generale degli animi e per lo svolgimento dei sentimenti disinteressati.

In ogni caso il detto divario autorizza forse a considerare giusta l'opinione di chi sostiene che il pantelismo è niente altro che la continuazione e lo svolgimento di ciò che vi ha di essenziale nella filosofia di Kant? Per risolvere una

Digitized by Google

tale questione fa d'uopo ricercare quale sia l'essenza del pantelismo, affinchè dopo si possa vedere se le vedute kantiane realmente coincidano con essa. Ora il pantelismo afferma che fondo e sostanza dell'universo è il volere, ma, si noti, non il volere umano, il volere cioè intimamente compenetrato dall'intelligenza, bensì il volere-forza, l'azione, l'operare per l'operare: ed afferma inoltre l'assoluta supremazia della attività di fronte all'intelletto. La funzione conoscitiva, infatti, nelle sue varie forme e gradi non è per esso che qualcosa di sussecutivo e di secondario, una specie di istrumento creato dall'attività. È evidente che questa seconda affermazione è una conseguenza della prima, nella quale propriamente sta il principio fondamentale del pantelismo. Ciò posto, chi conosce lo spirito della filosofia kantiana non può far a meno di constatare la profonda differenza esistente tra essa e il pantelismo, in quanto Kant ammette, sì, il primato del volere, ma del volere che è tutt'uno colla ragione, tanto è ció vero che egli parla di ragione pratica, onde non è lecito considerare come propria della filosofia kantiana l'affermazione della separazione assoluta del volere e del sentimento dall'attività conoscitiva. Per quanti sforzi si facciano non si riuscirà mai a togliere all'etica kantiana la caratteristica sua propria che è quella di essere un'etica trascendente; ora chi dice etica trascendente dice etica che ha un fondamento speculativo; il che alla sua volta include l'affermazione dell'indissolubilità della morale dalla metafisica.

Non è giusto adunque riferirsi a Kant quando si afferma l'indipendenza assoluta della morale e della religione dalla metafisica; in fondo il pensiero kantiano è questo, che la

Digitized by Google

conoscenza e la ragione per sè isolatamente considerate non bastano a darci il fondamento assoluto dell'etica e della religione, per il che si richiede la cooperazione di altre funzioni dello spirito o di altri momenti della vita psichica (sentimento e volontà). L'etica e la religione però non possono esistere senza che sia ammesso, sia pure in forma di postulato, un qualche fatto d'ordine speculativo. Ciò che Kant ha affermato quindi non è la supremazia o anche l'indipendenza assoluta del volere cieco di fronte alla ragione, ma l'insufficienza della ragione isolatamente presa a farci penetrare nel regno dell'assoluto e quindi la necessità della cooperazione del volere. Dire adunque che il pantelismo è una conseguenza necessaria e legittima della filosofia kantiana e dire che la concezione etica e religiosa propria del pantelismo è nel fondo quella kantiana equivale ad affermare cose non perfettamente conformi al vero.

Noi ci siamo alquanto dilungati nell'esporre il rapporto esistente tra il pantelismo e la filosofia kantiana in quanto le idee del Paulsen, le quali, come ha potuto vedere chi ci ha seguito nella esposizione analitica fattane, si riducono ad una forma di pantelismo, non possono essere considerate come una vera e propria germinazione della filosofia kantiana, ma vanno riguardate piuttosto come il prodotto della fusione di svariati elementi, ai quali brevemente accenneremo.

Per sintetizzare in brevi termini il nostro pensiero intorno alla genesi storica delle vedute del Paulsen diremo che i germi deposti nella sua mente dallo studio delle opere di Kant e di Schopenhauer maturarono e si

Digitized by Google

svolsero in modo particolare per la cooperazione di molteplici altri fattori, quali i lavori compiuti dai neocritici, i progressi delle scienze particolari, specialmente di quelle biologiche, e l'allargamento della cultura in genere avvenuto negli ultimi anni. Secondo noi, il Paulsen, spirito fornito di una grande potenza assimilatrice, ha preso da Kant la purezza dell'intuizione morale, e la profondità del sentimento religioso, dallo Schopenhauer il concetto del primato dell' attività di fronte alla conoscenza e dalla cultura contemporanea la tendenza a considerare la filosofia come la sintesi delle scienze particolari.

Qui, si può domandare: Ha il Paulsen fuso questi vari elementi in modo armonico da formare un'opera sotto qualche rispetto originale? È riuscito il Paulsen a presentarci una sintesi vera dei vari tentativi fatti dallo spirito umano per dare una spiegazione dell'enigma dell'universo? A noi pare che l'opera del Paulsen, notevole per larghezza di vedute e per chiarezza e perspicuità nell'espressione, sia più che una semplice introduzione o guida al filosofare, ma sia d'altra parte meno che una concezione filosofica originale e meno che una sintesi nuova e profonda di sistemi anteriori.

Sul modo di filosofare del Paulsen oltrecchè gli elementi accennati disopra esercitarono una grande azione le speculazioni di Teodoro Fechner. Questo filosofo (1), il quale è massimamente noto per aver fondato in compagnia di Weber la Psicofisica, ebbe un modo proprio di considerare e di

(1) G. T. Fechner, già professore dell'Università di Lipsia, nacque nel 1801 e morì nel 1887.

Digitized by Google

risolvere i problemi filosofici che merita di essere conosciuto. Ed è notevole anzitutto che la Psicofisica lungi dall'essere qualche cosa di estraneo, come a prima vista si potrebbe supporre, alle sue idee speculative, non è che una parte integrante di queste: il che apparirà chiaro dopo che avremo esposto i punti principali del sistema fechneriano.

Secondoil detto filosofo adunque dal lato interno e psichico, la realtà piena e vera si trova nell'Unità suprema della coscienza divina, mentre dal lato esterno o fisico vanno considerati gli atomi quali elementi ultimi reali. L'Unità suprema della coscienza che tutte le altre unità di ordine inferiore contiene in sè, si deve pensare analoga a quella umana; ed allo stesso modo che vi sono delle unità di coscienza inferiori alla umana, come quelle degli animali, delle piante, dei cristalli, ecc., così ve ne sono di ordine superiore, intermedie quindi tra l'umana e la divina. Tali sono quelle delle stelle, dei pianeti e degli astri in genere. L'Uno-Tutto abbraccia colla sua coscienza tutte le unità di ordine inferiore, mentre queste non sanno di essere comprese nell'unità superiore.

La nostra vita terminata quaggiù, entra a far parte di una vita superiore e più elevata; non altrimenti che nella nostra psiche una intuizione, quando sparisce come tale, si conserva, o meglio rinasce come ricordo in una sfera superiore dell'anima, così tutto il nostro spirito perdura in un'esistenza spirituale superiore. Nel mondo di là gli spiriti non sono più collegati mediante determinazioni spaziali, ma sono in un rapporto reciproco più elevato, più intimo e insieme più libero.

D'altra parte l'atomo vero e proprio non può essere per-

Digitized by Google

cepito, ma soltanto dedotto od astratto dal complesso dei fenomeni corporei, e figura come il punto di riferimento di tutti i nostri calcoli nelle scienze esatte. La prova della realtà degli atomi risiede nella necessità di farne uso; e noi in tanto arriviamo a concepirli, in quanto l'analisi dei fenomeni corporei, spinta agli ultimi limiti, pone davanti alla nostra mente questi elementi assolutamente semplici, i quali appaiono condizioni essenziali dell'interpretazione e del calcolo dei vari fenomeni svolgentisi nell'universo.

Il Fechner chiama la sua concezione *idealistica* in quanto per essa è ammessa l'esistenza di una coscienza universale o totale, la quale è come la condizione immanente dell'esistenza della materia; la chiama *materialistica* in quanto con essa viene ad essere riconosciuto che non vi è attività dello spirito, sia umano che divino, che non sia accompagnata da un fenomeno materiale o di movimento; la chiama *dualistica* in quanto per essa anima e corpo appaiono irriducibili l'una all'altro; la chiama finalmente *concezione dell'identità* in quanto per essa spirito e natura sono due modi differenti d'apparire di uno stesso processo fondamentale.

Ciò che vale a controdistinguere la veduta del Fechner di fronte alle concezioni di altri filosofi del nostro tempo, quali l'Herbart, il Lotze, è che egli non ammette in alcun modo l'esistenza di sostanze finite, di reali indipendenti, ovvero anche in connessione reciproca tra loro, ma aventi valore per sè. Per lui la realtà è nel processo, nella vita, nell'attività universale; le sostanze finite, o le monadi non sono che fatti o processi di un ordine inferiore, i quali devono la loro esistenza ad un processo simile, ma di

Digitized by Google

ordine superiore. Una volta poi ammessa così dal Fechner la dottrina dell'animazione universale e quella della continuità e accrescimento graduale e ininterrotto della vita psichica e una volta riposta l'essenza di quest'ultima non nella qualità semplice di un reale o nella reazione di una sostanza inpenetrabile, bensì nello svolgimento del processo universale attraverso a una quantità di momenti di vario ordine, è chiaro che s' imponeva l'esigenza non solo di mostrare la possibilità della esistenza di una vita psichica latente, ma anche di rappresentarla, diremmo, graficamente, andando in traccia delle condizioni, per cui si rendono possibili quei centri concreti di attivitá psichica che nella loro ordinaria funzione ricevono il nome di anime. In altri termini, in base ai suoi concetti speculativi, il Fechner fu spinto a ricercare una legge, poggiata possibilmente sul calcolo e sull'esperienza, atta a dar ragione della discontinuità rivelantesi nella ordinaria vita psichica. A tale esigenza risponde appunto la legge psicofisica, colla quale viene enunciato il fatto che la sensazione non comincia con uno stimolo infinitamente piccolo, ma solo con il *valore limite dello stimolo* e che l'accrescimento della stessa cessa del tutto quando lo stimolo ha raggiunto il *limite dell'altezza* che è il suo limite massimo. E qui va notato che se si fa crescere l' intensità dello stimolo, rimanendo fra il limite minimo e quello massimo, non ad ogni accrescimento di stimolo tien dietro un accrescimento di sensazione; lo stimolo deve crescere di un certo grado, cioè del *limite della differenza*, perchè noi lo avvertiamo. Codesto limite di differenza però non è una grandezza costante, ma dipende dal grado d' intensità già raggiunto dallo sti-

Digitized by Google

molo e relativamente dalla sensazione, per il che si può dire che *il limite di differenza dello stimolo è proporzionale all'intensità dello stimolo stesso.* L' accrescimento della *sensazione* rimane indietro all' accrescimento dello stimolo, in maniera che l'intensità della sensazione cresce solamente nel rapporto *aritmetico* (come 1, 2, 3, 4, ...), laddove l'intensità dello stimolo cresce nel rapporto *geometrico* (come 1, 2, 4, 8, 16.....).

É chiaro che l'esistenza del *limite inferiore* ci guarentisce una certa insensibilità, e perciò anche una certa indipendenza dai piccoli ed innumerevoli stimoli, i quali, per così dire, senza posa ci vanno ronzando attorno e che altrimenti ci sarebbero cagione di continue molestie. Dall'altra parte il *limite di differenza* assicura alle sensazioni che entrano nella nostra coscienza una certa durata, in quanto le preserva dalle variazioni degli stimoli. L'impressione piacevole che si prova all'udire un pezzo di musica si fonda essenzialmente su questo fatto, che noi non percepiamo le leggiere deviazioni dei suoni dalla consonanza e dalla partitura, giacchè esse sono al di sotto del limite di differenza. I valori dei limiti inferiori sono l'espressione della sensibilità per gli stimoli e per la loro distinzione, e come tali, mutano non solamente da persona a persona, ma anche da tempo a tempo, secondo il grado di stanchezza, di esercizio, di eccitamento o di paralisi.

VII.

La concezione fechneriana ha un'importanza superiore a quella che d'ordinario le viene attribuita in quanto rap-

Digitized by Google

presenta uno dei più audaci tentativi fatti in questi ultimi tempi per coordinare i risultati delle scienze particolari con una costruzione quasi totalmente fantastica della Realtà. Il Fechner in sostanza dice: il meccanismo da qualunque punto viene considerato, figura come qualcosa di relativo; tutto ciò che é esterno in tanto ha valore in quanto appare a qualcos'altro: pertanto l'essenziale va ricercato appunto in questo qualcos'altro, l'esteriorità essendo semplicemente come un elemento fenomenico concomitante. Ammesso il principio che a tutto ciò che è fisico corrisponde un lato psichico, è agevole pensare che a tutte le varie formazioni fisiche (astri, pianeti, ecc.) debbano correre parallele delle corrispondenti formazioni psichiche fino a giungere alla Coscienza universale che tutto in sè contiene e comprende. Ora si domanda: Il fatto di dover ammettere un lato interno, corrispondente a tutto ciò che appare meccanico o esterno autorizza a porre senz'altro l'esistenza di determinate unità di coscienza intermedie tra l'uomo e Dio? Che dritto abbiamo noi di credere che la coscienza universale diffusa si sia, a così dire, differenziata in tali unità di coscienza particolari, quando pur sappiamo che la formazione della nostra coscienza richiede condizioni e processi speciali e di ordine complicato? Noi crediamo che si possa e si debba accettare uno stato di psichicità o di interiorità diffusa, oscura, ma non crediamo che ciò tragga seco la necessità di ammettere dei centri di coscienza distinti, intermedi tra l'uomo e Dio, giacchè i fenomeni presentati dai vari sistemi di astri non possono essere risguardati quali manifestazioni di coscienze determinate. Anzitutto notiamo che qualunque speculazione a tal riguardo appare priva di va-

Digitized by Google

lore, sia perchè essa si riduce a un modo soggettivo e arbitrario di rappresentarsi ciò di cui noi non possiamo avere che conoscenza astratta e incompleta, e sia perchè la conoscenza dell'interiorità in tanto può aver significato in quanto giova al conseguimento di fini pratici, agevolando il rapporto e il nesso reciproco degli esseri e il perfezionamento che ne consegue. Quando per contrario l'interiorità figura come qualcosa d'indifferente, come qualcosa di sfornito d'importanza, quando insomma per poter utilmente agire sulle cose basta la conoscenza esterna fenomenica che di esse abbiamo, la ricerca dell'interno va posta a livello di qualsiasi altro gioco della fantasia. Noi in tanto ricerchiamo ed apprezziamo la conoscenza dell'interno degli altri uomini in quanto da tale conoscenza ci ripromettiamo dei vantaggi d'ordine teoretico (cognizione della natura dello spirito umano e delle sue leggi) e d'ordine pratico. È per mezzo di essa che noi possiamo utilmente agire sui nostri simili e su noi stessi, indirizzandoci a vicenda verso il fine a cui crediamo che il genere umano tenda.

Il Fechner poi crede che ogni sistema di forze, che ogni determinato aggruppamento di elementi possa essere considerato espressione di una distinta unità di coscienza: ora ciò evidentemente non è ammissibile, giacchè occorre far distinzione fra quelle coordinazioni di elementi che sono indizi o estrinsecazioni di unità di coscienza realmente esistenti (unità di coscienza *in sè*) e quelle coordinazioni di elementi che hanno il loro fondamento nella coscienza del soggetto che contempla i detti elementi. Così i vari sistemi in cui la mente umana ha ordinato l'immensa molteplicità dei fenomeni, non depongono per l'esistenza di u-

Digitized by Google

nità di coscienza corrispondenti, ma hanno per presupposto l'esistenza di una coscienza, diremo così, estrinseca, la quale li ha formati, contemplando i fenomeni: invece le coordinazioni presentate dagli organismi in genere sono forme di estrinsecazione di unità di coscienza distinte.

Il Fechner, avendo identificato le due sudette maniere di coordinazione, si è creduto autorizzato ad ammettere un'unità di coscienza in ogni sistema. Ma si può qui domandare: Vi è un criterio per distinguere quei sistemi che hanno per fondamento una unitá di coscienza estrinseca da quelli che ne hanno una intrinseca? Ognuno vede la grave difficoltà di un tale problema; noi però crediamo di poterlo risolvere, ponendo il carattere distintivo nella proprietà che ha l'unità di coscienza veramente distinta (obbiettiva e di ordine elevato) di poter non solo produrre ed avere vari stati, ma di poter agire su questi. Noi solo allora siamo autorizzati ad ammettere come espressione di un'unità di coscienza distinta un sistema di elementi, quando abbiamo degli indizi sicuri non solo che in tale sistema domina un'unità armonica e coordinatrice, ma che questa produce e modifica i vari stati in cui il detto sistema si può trovare. In ogni altro caso si può parlare di coscienza universale diffusa, ma non di coscienza distinta e molto meno di coscienza di ordine superiore.

Ciò posto, se noi esaminiamo i fatti presentati dagli astri, dai pianeti e da tutti quegli oggetti che, stando a Fechner, sono manifestazioni di unità di coscienza intermedie tra l'umana e la divina, noi troviamo che essi non presentano alcun indizio dell'esistenza di qualcosa di superiore e di elevato capace di agire sui propri stati;

Digitized by Google

onde non è lecito estendere la coscienza distinta al disopra dell'uomo che presenta in modo evidentissimo la caratteristica suaccennata.

Concludiamo coll'osservare che la metafisica del Fechner, come quella del Paulsen, non sfugge al rimprovero che si fa a tutte quelle metafisiche che *sforzano* la realtà, pretendendo che l'ordine ideale di questa si realizzi per una via diversa da quella che l'esatta ricerca scientifica dimostra vera. Tutte queste metafisiche hanno in comune di esser modi di rappresentazione dell'incondizionato, onde il meglio è di considerarle come mere ipotesi che nei loro concetti e nelle loro linee più generali è bene tener presenti senza lasciarsene dominare, affidandosi al progresso lento, ma sicuro dell'esatta ricerca scientifica, la quale mentre da una parte insieme con tutta la cultura, influisce sulla loro formazione, è dall'altra atta a decidere, con la cooperazione di altri elementi, del loro valore.

FINE.

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

La Vecchia e la Nuova Frenologia . . . . . pag. 3

La Nozione di " Legge " . . . . . " 49

L'origine delle tendenze immorali . . . . . " 185

Il senso muscolare . . . . . " 245

L'obbietto della Psicologia fisiologica . . . . . " 325

La Filosofia dell'attività — F. Paulsen . . . . . " 353

Digitized by Google

Digitized by Google